Антология украинской мысли

Г. И. Челпанов

СОЧИНЕНИЯ
в четырех томах

Т. 1

Киев, НПУ
Мелитополь, МГПУ им. Б. Хмельницкого

УКК 141.(477)
ББК 83.3(4Укр)
Ч 40

Серия основана в 2007 г.

Редакторы издания Н. Г. Мозговая, А. Г. Волков,
автор вступительной статьи В. И. Манжура.

Л 40 **Челпанов Г. И.** Сочинения: в 4 т. / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Манжура В. И. – Киев: НПУ; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. (Серия «Антология украинской мысли»).
ISBN 978-966-197-245-1 (полное издание)
Т. 1.: Введение в философию. – 2014. – 405 с.
ISBN 978-966-197-246-8 (том 1)

В первый том собрания сочинений украинского философа, ведущего представителя неокантианства в Украине второй половины XIX – начала XX века Георгия Ивановича Челпанова включено «Введение в философию». Издание предназначено для специалистов в сфере гуманитарных наук, а также всех, кто интересуется историей философии.

УДК 141.(477)
ББК 83.3(4Укр)

ISBN 978-966-197-245-1 (полное издание)
ISBN 978-966-197-246-8 (том 1)

ГЕОРГИЙ ИВАНОВИЧ ЧЕЛПАНОВ И ЕГО «ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ»

Челпанов Георгий Иванович (1862-1936) — отечественный философ, психолог и логик. Родился 16 (28) апреля 1862 г. в городе Мариуполе Екатеринославской губернии. Начальное образование получил в местном приходском училище, а затем учился в Александровской Мариупольской гимназии, которую окончил в 1883 г. с золотой медалью. В 1882 г. поступил на историко-филологический факультет Новороссийского университета в Одессе, который окончил в 1887 г. и был прикомандирован к Московскому университету для подготовки к профессорскому званию. С 1890 г. работает на кафедре философии Московского университета в качестве приват-доцента. В 1892 г. перешел работать в Киевский университет, где в 1897 г. стал профессором и возглавил кафедру философии (1897-1906).

С 1907 по 1923 гг. заведует кафедрой философии Московского университета. В 1911 г. Г.И. Челпанов вместе с Г.Г. Шпетом посещает США для ознакомления с работой психологических институтов и лабораторий, а в 1912 г. выступил инициатором создания при Московском университете открывшегося в 1914 г. Психологического института имени Л.Г. Щукиной[1], директором которого являлся вплоть до своего вынужденного ухода в ноябре 1923 г.

Последние годы жизни для Г.И. Челпанова были поистине трагическими. В середине 20-х годов ему пришлось пережить «происки»[2] его учеников-материалистов К.Н. Корнилова и П.П. Блонского[3], разрыв с более близкими ему по духу учениками – такими как Г.Г. Шпет[4]. В 30-е гг. умерла одна из его дочерей, а другая, выйдя замуж за французького дипломата, навсегда уехала из страны. В 1935 г. был арестован сын Александр по «Делу по обвинению немецко-фашистской контрреволюционной организации на территории СССР (дело №Н9276)», сфабрикованному в связи с политическими событиями в Германии. По этому делу филолог-германист А.Г. Челпанов вместе с Е. Мейером, главным редактором объявленного «контрреволюционным и фашистским» «Большого немецко-русского словаря», и школьным учителем А. Диком, принимавшим участие в его составлении, были приговорены к расстрелу.

---

[1] Лидия Григорьевна Щукина – покойная супруга известного коллекционера и мецената Сергея Ивановича Щукина (1854-1936), на пожертвования которого был создан институт. За свою историю институт сменил несколько названий, пока в системе Российской академии образования в 1992 г. ему было возвращено его первоначальное наименование — «Психологический институт им. Л. Г. Щукиной».

[2] Как В.В. Зеньковский классифицирует известные события, связанные с отстранением в ноябре 1923 г. Г.И. Челпанова от руководства созданным им Психологическим институтом.

[3] Которых сам Г.И. Челпанов в одном из писем к А.М. Щербине назвал главными своими «изгнателями» (см.: Из переписки Г.И. Челпанова и А.М. Щербины (публикация Р.Л. Золотницкой) // Психол. журн. – 1991. – Т. 12. – №5. – С. 81-86).

[4] См.: Челпанов Г.И. Письма к Г.Г. Шпету // Логос. – 1992. (1). – №3.

Умер Г.И. Челпанов 13 февраля 1936 г. в скорости после получения им известия о трагической гибели сына и последовавшей вслед за этим смерти любимой внучки (о которой он так и не узнал, поскольку ему, уже тяжело больному, так и не рушились сообщить).

Научная и педагогическая деятельность

Заинтересовался психологией и философией Г.И. Челпанов еще во время учебы в Александровской Мариупольской гимназии. В 1887 г., а 25-летним студентом Новороссийского университета он был удостоен золотой медали за свое выпускное сочинение на тему «Опыт и разум в теории познания Платона и Аристотеля». В 1890 году выдержал магистерский экзамен по философии при историко-филологическом факультете Московского университета, после чего, пробыв полтора года приват-доцентом Московского университета, перешел штатным приват-доцентом в Киевский университет св. Владимира (с 1 февраля 1892 г.). В 1897 г. Г.И. Челпанов защитил диссертацию «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности, ч. 1» (оппонентами на защите выступили Н.Я. Грот и Л.М. Лопатин), за что историко-филологическим факультетом Московского университета был удостоен степени магистра философии. В 1904 году вторую часть того же сочинения Челпанов защитил при историко-филологическом факультете Киевского университета, с присуждением степени доктора философии.

Г.И.Челпанов известен как глава крупной философско-психологической научной школы, из которой вышло более 150 исследователей. Среди них А.Ф. Лосев, В.В. Зеньковский, Г.Г. Шпет, уже упоминавшиеся нами П.П. Блонский и К.Н. Корнилов, а также Н.А. Рыбников, В.М. Экземплярский, С.В. Кравков, П.А. Шеварев, А.А. Смирнов, Б.М. Теплов и другие.

Г.И. Челпанов является автором неоднократно переиздававшихся учебников для высших и средних учебных заведений по психологии[1], логике[2] и философии, в том числе и знаменитого, выдержавшего семь прижизненных изданий «Введения в философию», современное переиздание которого вы держите в руках.

Челпанов и украинская философская мысль

Историки украинской философии Г.И. Челпанова, который родился на территории теперешней Украины и почти полтора десятилетия – с 1892 по 1906 гг. – преподавал философию, логику и психологию в Киевском университете, небезосновательно относят к числу тех незаурядных личностей, усилиями которых создавалась история академической философии в Украине в XIX – начале XX столетия[3].

---

[1] Челпанов Г. Учебник психологии. 15-е изд. – М., 1919.
[2] Челпанов Г. Учебник логики. 10-е изд. – М., 1918.
[3] Ткачук М.Л. Академічна філософія в Україні XIX — початку XX ст.: актуальні проблеми дослідження / Марина Ткачук // Наукові записки НуКМА. Т. 8. Філософія та пра-

Известно, что во время работы в Киевском университете (приват-доцент (1892), экстраординарный (1896), ординарный (1904) профессор философии) Г.И. Челпанов в 1893/94 и 1897/98 учебных гг. посещает Германию, где слушает лекции Э. Дюбуа-Раймона, Э. Геринга и Э. Кёнига, К. Штумпфа и В. Вундта, занимается экспериментальной психологией в Психологическом институте Вундта в Лейпциге и в Институте физиологической оптики в Берлине. Добытый во время этих командировок опыт оказался полезным как для его научный деятельности, так и для организации психологической науки. Современные исследователи отмечают значительное влияние на развитие философской мысли в Украине (наряду с деятельностью созданных позднее Киевского религиозно-философского общества и Научного философского общества) созданной Г.И. Челпановым в 1898 году в Киевском университете «Психологической семинарии», на заседаниях которой в течение целого десятилетия регулярно обсуждались идеи видных представителей немецкой философии при участии таких значительных представителей отечественной философской мысли, как Г.Г. Шпет, Л.И. Шестов, Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковський и др.[1]. Период роботы в Киевском университете был, по мнению В.В. Зеньковського, – известного историка русской философии и одного из учеников Челпанова, – самым плодотворным в творчестве его учителя: именно в Киеве «во всей широте развернулось философское дарование Челпанова»[2]. В киевский период Челпановым были защищены магистерская (1896) и докторская (1904) диссертации, написаны важнейшие труды, в том числе «Мозг и душа» (1900), на то время «лучшая, – по мнению В.В. Зеньковского, – не только в русской, но и в мировой литературе книга по критике метафизического материализма»[3], созданы учебники по психологии, логике и философии.

Начало XX в. было временем особенного оживления интереса к философии. Возросла потребность в высококвалифицированных философских кадрах для университетов России. В этот период на историко-филологическом факультете Московского университета, впервые после закрытия в 1850 г. философского факультета, вводится философская специализация. В 1906 г. Георгий Иванович Челпанов возглавил кафедру философии историко-филологического факультета и стал одной из ключевых фигур в деле возрождения в России профессионального философского образования, которое он считал обязательным условием повышения общего уровня философской культуры, без которой он не мыслил себе развитие науки вообще и психологической науки в частности. Челпанов убежден, что «философский интерес движет вперед науку, хотя бы сами представители науки и отрицали это», и что именно «интерес к разрешению высших проблем бытия дает жизнь науке»[4].

во. – К.: НуКМА, 1999. – С. 37-41.

[1] Горський В.С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). – Філософські нариси. — К.: Центр практичної філософії, 2001. – 236 с. – С. 203.

[2] Зеньковский В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с. – (Summa) – С. 657.

[3] Там же.

[4] См. наст. изд. – С. 30.

В начале XX в. молодое поколение философов России понимало выдвинутый Отто Либманом (1840-1912) еще в 1865 г. лозунг «назад к Канту» как призыв к новому переосмыслению классических текстов Канта. Российские последователи Канта устремились в Германию, – главным образом в Марбург, где в то время блистал Герман Коген[1], лидер марбургской неокантианской школы (некоторые отправлялись к Генриху Риккерту[2], главе баденской школы неокантианства). Однако отношение российских мыслителей к философии Канта и кантианцев было, по наблюдению Н.В. Моторошиловой, «достаточно глубоким, оригинальным и, как правило, критическим», и даже те философы, которые считались кантианцами, «отнюдь не были апологетами Канта». Одни положения кантовской философии ими безоговорочно разделялись и разрабатывались дальше, другие ставились под сомнение и если не отбрасывались, то подвергались радикальному пересмотру[3, 4].

История создания и издания «Введения в философию»

В условиях уже отмеченного нами нарастания интереса к философии в 1905 г. Челпанов написал книгу «Введение в философию», которая при жизни автора выдержала 7 изданий: 2 и 3 – в 1907, 4-е – в 1910, 5-е – в 1912 г., 6-е – в 1916 г. Последнее, седьмое, прижизненное издание «Введения в философию» увидело свет в 1918 г.[5, 6]. Эта книга давно стала библиографической редкостью, продолжая представлять определенный интерес, – и не только для историков философии, – что и

---

[1] Лекции Г. Когена слушали будущий поэт Б.Л. Пастернак, психолог С.Л. Рубинштейн, философы А.Ф. Лосев, Б.В. Вышеславцев и Б.А. Фохт.

[2] У Г. Риккерта, напр., учился известный российский философ И.А. Ильин.

[3] Главные идеи Канта, которые, по наблюдению Н.В. Моторошиловой, получили наибольшее признание в русской философии серебряного века: 1) критицизм; 2) идея о примате практического разума, первостепенном значении нравственной и философско-правовой проблематики; 3) принцип автономии личности; 4) идея свободы, отстаиваемая наряду с признанием природного детерминизма; 5) мысль об абсолютности добра, о чистоте долга; 6) идея антиномий; 7) обоснование идеальности пространства и времени.

Резкой же критике со стороны русских философов подвергались: 1) субъективистский трансцендентализм гносеологии Канта, имеющий, по мнению русских философов, своим социально-философским и нравственным следствием индивидуализм; 2) априоризм и агностицизм, не учитывающие в полной мере единство мира и познания; 3) разъединенность субъекта и объекта, философский дуализм; 4) неудача в приведении знания к синтетическому единству; 5) ограниченность формализма в этике; 6) недостаточное внимание к бытийственным, онтологическим определениям действительности и мысли; 7) рассмотрение «религии в пределах только разума».

[4] История философии: Запад-Россия-Восток (Книга третья. Философия XIX-XX в). – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1999. – 448 с. – С. 269-279.

[5] Челпанов Г. Введение в философию / Георгий Иванович Челпанов. – 7-е изд. – К., 1918. – 548 с.

[6] Челпанов Г. Введение в философию (с приложением вопросника и конспективного обзора истории философии). – 7-е изд. - М. – Пг. – Харьков. В.В. Думнов – наследн. Бр. Салаевых. 1918. – 548 с.

вызвало необходимость ее переиздания[1]. Настоящее издание «Введения в философию» Г.И. Челпанова является воспроизведением 4-го издания в соответствии с действующими нормами современного русского языка[2].

Для того чтобы облегчить восприятие предлагаемого челпановского текста, позволим себе некоторые комментарии к нему. Обратимся к тексту первой главы книги, в которой автор рассматривает задачи философии и ее отношение к другим наукам. «Для эллина, оставившего мифологические взгляды на мироустройство, — пишет Г.И. Челпанов, — нужно было такое понимание мира, которое могло бы заменить ему отжившую народную религию. Философия была для него таким познанием, на котором можно было построить искусство жизни. Такова же идеальная цель всякой философии: она должна быть миропониманием, которое могло бы послужить основой для жизнепонимания»[3].

Философская позиция Челпанова

Довольно распространенным является мнение, в соответствии с которым автора «Введения» однозначно причисляют к кантианцам или неокантианцам. Ученик Челпанова В.В. Зеньковский в своей знаменитой «Истории русской философии» тоже включает своего учителя в число неокантианцев вместе с А.И. Введенским, И.И. Лапшиным, С.И. Гессеном, Г.Д. Гурвичем, Б.В. Яковенко и Ф.А. Степуном. Упомянутый в приведенном выше списке Б.В. Яковенко также относит Челпанова к кантианцам на том основании, что он «в обширном гносеологическом исследовании, посвященном проблеме пространства, пытался дать обоснование критической философии в духе трансцендентального реализма»[4].

Был ли Челпанов кантианцем

Один из крупнейших исследователей истории украинской философии отмечает, что «в центре внимания Г.И.Челпанова оказывается эпистемологическая проблематика, что было характерным для неокантианства вообще, с присущим ему стремлением обосновать теорию познания Канта с помощью данных новейшей науки, прежде всего физиологии и психологии». И приходит к выводу, что

---

[1] И хотя в России «Введение в философию» в 2007 году было переиздано, эта книга к январю 2009 не появились в украинских библиотеках и остается недоступной в Интернете. Поэтому редакторы и издатели настоящего ее переиздания полагают, что оно будет востребовано в Украине и вряд ли удовлетворит существующий спрос на добротную пропедевтическую философскую литературу. Особым спросом, как мы полагаем, эта книга, кроме профессиональных философов и историков украинской философии, будет пользоваться у студентов-психологов, у всех, кто по-настоящему любит интеллектуальную литературу.

[2] Челпанов Г. Введение в философию / Георгий Иванович Челпанов. – 4-е изд. с приложением вопросника. – М.: Тип. «Кушнерев и К°», 1910. – 543 с.

[3] См. наст. изд. – С. 22.

[4] Яковенко Б.В. Мощь философии // Б. В. Яковенко. – СПб.: Наука, 2000. – 974 с. – С. 808.

«взгляды Г.И.Челпанова в целом выдержаны в духе априоризма и направлены на его обоснование прежде всего средствами психологии»[1].

Современный же исследователь истории российского кантианства замечает, что сам Челпанов «себя никогда не почитал ни как кантианца, ни как неокантианца», но вместе с тем, называя свою систему «трансцендентальный реализм», или «идеал-реализм», «показал свой активный интерес к проблематике, определенной немецким мыслителем»[2]. По свидетельству Н.А. Дмитриевой, сомнения в правомерности отнесения взглядов Челпанова к неокантианству высказывает зарубежный славист Джеймс Уэст (West, James) в статье «Art as Cognition in Russian Neo-Kantianism», помещенной в «Studies in East European Thought»[3]. Исследователь истории российской академической философии В.Ф. Пустарнаков (1923-2001) в своей книге «Университетская философия в России: Идеи. Персоналии. Основные центры»[4] считает «очень неадекватной» квалификацию Челпанова как кантианца, что совпадает с характеристикой взглядов Челпанова, данной А.И. Абрамовым, считавшим, что он «при всем своем интересе к философскому учению Канта никогда последовательным кантианцем не был»[5, 6].

Близко знавший Челпанова В.В. Зеньковский, ссылаясь на опыт личного общения с учителем, заключает, что «он в метафизике примыкал к неолейбницианству, но нигде в печатных его работах нет, увы, и следа этого»[7]. Современный исследователь университетской философии А.Т. Павлов, так же, как и Зеньковский, считает, что философские взгляды Челпанова «скорее ближе к лейбницианству, чем к кантиантству»[8], и приводит в доказательство предложенный Челпановым (проанализировавшим и признавшим неудовлетворительными все предпринимавшиеся до него такого рода попытки) собственный способ решения проблемы психофизического параллелизма. Если познакомиться с предложенным

---

[1] Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій. — К., 1996. – 288 с. – С. 212-213.

[2] Мачкарина О.Д. Неокантианство в России в первой четверти XX века (А.И. Введенский, П.Б. Струве) // Вестн. Муромского гос. тех. ун-та. Том 10, 2007 г. Вып. 3. Философские науки. – С. 399-408.

[3] Art as Cognition in Russian Neo-Kantianism // Studies in East European Thought. – 1995. – №47. – P. 208.

[4] Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России: Идеи. Персоналии. Основные центры / В.Ф. Пустарнаков; Ин-т философии Рос. акад. наук. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. – С. 683.

[5] Абрамов А. И. О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант и философия в России. – М., 1994.

[6] Абрамов А. И. Кантианство в русской университетской философии // Вопросы философии, 1998. – №1. – С. 58-69.

[7] Зеньковский В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с. – (Summa). – С. 658.

[8] Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова: Очерки истории (М.: «Современные тетради», 2002. – 176 с.) Электронный вариант книги. Часть I. Философия в Московском университете (А. Павлов), п 5. «Подготовка в Московском университете специалистов по философии в 1906—1917 годах» // Электронный ресурс – www.philos.msu.ru/fac/history/f-history/f_history15. html.

Г.И. Челпановым подходом к решению указанной проблемы, основные положения которого изложены в XI главе «Введения в философию»[1], то мы найдем довольно весомые аргументы в пользу вывода о «неолейбницианстве» Челпанова. Действительно, Челпанов «считает, что в основе всего в мире лежит нечто духовное, или монады, а все наличное бытие определяется соединением этих первосущих монад, их комбинацией», что «соединения монад дают не только материальные объекты, но и духовные», и что «действительности, согласно воззрениям Челпанова, можно приписать представления или волю»[2]. Более того, в VII главе «Введения» мы встретим непривычные для нас утверждения, вроде того, что «По Канту, как и по Лейбницу, тела состоят из монад», и что кантова монада «не протяженна, но она не просто находится в пространстве, а наполняет его своей активностью, которая выражается в том, что она препятствует другим монадам приближаться к ней»[3]. Налицо явная онтологическая конкретизация Кантовского концепта «вещи-в-себе» в духе Лейбницевой «Монадологии».

Можно попытаться внести некоторую ясность в обсуждаемую проблему, перенеся внимание с того, что является предметом дискуссий между исследователями творчества Г.И. Челпанова, на то, что однозначно признается всеми или хотя бы большинством.

Известно, к примеру, что Челпанов, вопреки широко распространенному представлению о его философской толерантности (которую он сам декларирует в «Предисловии» к первому изданию «Введения в философию»), «имел твердые убеждения и не стеснялся их отстаивать»[4]. Но одно дело – пропедевтический курс, призванный дать студентам первые элементарные представления о философии, и другое дело – сфера профессиональной научной компетенции. И автор «Введения» ясно об этом говорит в «Предисловии», небезосновательно предполагая, что отстаиваемые им взгляды «покажутся местами недостаточно убедительными», поскольку его главной задачей, как он сам ее формулирует, является не «убедить читателя, что мое мировоззрение есть единственно истинное, но в том, чтобы познакомить его с основными философскими вопросами»[5].

И если из текста «Введения» сложно выяснить, каких же философских взглядов придерживается его автор, то при этом трудно остаться в неведении относительно того, какие философские позиции он однозначно не приемлет, поскольку

---

[1] См. наст. изд. – С. 152-161.

[2] Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова: Очерки истории. (М.: «Современные тетради», 2002. – 176 с.) Электронный вариант книги. Часть I. Философия в Московском университете (А. Павлов), п 5. «Подготовка в Московском университете специалистов по философии в 1906—1917 годах» // Электронный ресурс – www.philos.msu.ru/fac/history/f-history /f_history15. html.

[3] См. наст. изд. – С. 109.

[4] Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова: Очерки истории (М.: «Современные тетради», 2002. – 176 с.) Электронный вариант книги. Часть I. Философия в Московском университете (А. Павлов), п 5. «Подготовка в Московском университете специалистов по философии в 1906-1917 годах» // Электронный ресурс – www.philos.msu.ru/fac/history/f-history/f_history15. html.

[5] См. наст. изд. – С. 21.

на этот счет в книге имеются однозначные указания. Если внимательно вчитаться в челпановский текст, то становится едва ли не очевидным, что он однозначно не принимал две философские позиции – материализм и позитивизм. Если в 1900 г. в «Предисловии» к «Душе и мозгу» Челпанов недвусмысленно заявляет, что своей книгой хотел бы прийти на помощь тем ее читателям, которые решили «путем самостоятельной работы мысли понять несостоятельность материализма», то в 1905 г. в «Предисловии» к 1-му изданию «Введения в философию» он обеспокоен уже тем, что материализм «с такой быстротой уступил место вере в идеализм, что является основательное опасение, как бы в ближайшем не наступило увлечение каким-либо видом позитивизма»[1]. Критика Челпановым Канта объясняется, прежде всего, тем, что последний для Челпанова есть «позитивист в собственном смысле слова»[2].

Челпанов и позитивизм

Вопрос об отношении философии к другим наукам Г.И. Челпанов решает путем определения предмета и метода философии в их отношении к предмету и методу частных наук. Специфику предмета философии он видит в том, что «предмет философии в отличие от предмета отдельных наук заключается в исследовании всей действительности, всего существующего», поэтому задача философии заключается «в познании всей действительности» путем соединения в одно целое «результатов, к которым пришли отдельные науки», получая таким образом «то, что необходимо для определения природы действительности, или, что то же, построения системы мира»[3]. В этих своих выводах Челпанов опирается на мнение виднейших позитивистов – Конта, Спенсера и Вундта.

Цитируя высказанную тремя годами ранее Челпановым схожую мысль о том, что философия «влечет мысль к общим проблемам бытия, и вследствие этого она является тем средоточием, фокусом, в котором собираются лучи всех знаний»[4], российский историк философии замечает, что подобного рода высказывания «можно истолковать и в позитивистском ключе», поскольку позитивизм «придает философии то же значение: концентрировать в себе все лучшие данные отдельных наук, перерабатывая их». И далее автор справедливо замечает, что «Челпанов был далек от позитивизма и критиковал его с позиции метафизики», и «то, что он высказался в позитивистском толке, было вызвано скорее его представлением о вездесущей роли философии, ее избранности»[5]. Челпанов вместе с позитивистами разделяет знаменитый призыв Ньютона «Физика, берегись метафизики», если

---

[1] См. наст. изд. – С. 21.
[2] См. наст. изд. – С. 56.
[3] См. наст. изд. – С. 25.
[4] Челпанов Г.И. О современных философских направлениях: Курс лекций. – К., 1902. – С. 18.
[5] Новоселов И.Г. Эмпириокритицизм на кафедре философии историко-филологического факультета Московского университета в начале XX века // Вестн. Моск ун-та. – 2004. – №1. – С. 21-37.

под «метафизикой» подразумевается «беспочвенное умствование», а не «философия в истинном смысле слова», с которой науки, получившие свое начало из философии, «не могут и не должны рвать связи»[1]. Челпанов убежден, что если бы наука «следовала предписанию Конта и отбрасывала бы все, что Конт признает метафизическим, то она, конечно, остановилась бы в своем развитии»[2].

Роль Челпанова в переориентации метафизики с теологической проблематики на онтологические и психологические вопросы

Вклад Г.И. Челпанова в развитие отечественной философской мысли состоит, прежде всего, в его содействии процессу переориентации профессиональной философии в сфере метафизики «с вопросов спекулятивной теологии на онтологические и психологические вопросы», которая совершалась начавшими приобретать светский характер главными философскими силами Киева, сосредоточившимися к последней четверти XIX в. в университете Св. Владимира и существенно ослабившими влияние философов Киевской духовной академии на светскую философию. Указанная тенденция «нашла проявление в философской позиции Г.И. Челпанова с его ориентацией на естественнонаучную онтологию, эмпирическую психологию и почти полный отказ от спекулятивно-теологических поисков»[3].

За психологию «без души»

Следствием выработанной Г.И. Челпановым философской позиции явился его решительный переход на позиции сугубо научной психологии «без души», который он декларировал в 1888 г. на заре своей научной карьеры в одной из статей, вошедших впоследствии в сборник «Психология и школа» (1912), в которой он писал: «Хотя психология, как обыкновенно принято определять ее, и есть наука о душе, но мы можем приняться за изучение ее «без души», то есть без метафизических предположений о сущности, непротяженности ее и можем в этом держаться примера исследователей в области физики»[4]. Призыв Челпанова был услышан и «реализован так быстро и буквально», – как об этом говорил в своем выступлении на Первых чтениях памяти В.В. Давыдова видный представитель современной российской христианской психологии, что уже в 1916 г. С.Л. Франк «с горечью» констатировал: «Мы не стоим перед фактом смены одних учений о душе другими (по содержанию и характеру), а перед фактом совершенного устранения учений о

[1] См. наст. изд. – С. 11.
[2] Челпанов Г.И. О современных философских направлениях: Курс лекций. – К., 1902. – С. 35.
[3] См.: Мозгова Н. Перший вітчизняний персоналіст (з історії ідейних впливів духовно-академічної філософії XIX ст.) // Філософські обрії. – 2002. – №7. – С. 34-45.
[4] Челпанов Г. И. Психология и школа. Сборник статей. – М., 1912. – С. 9.

душе... Прекрасное обозначение «психология» – учение о душе – было незаконно похищено и использовано как титул для совсем иной научной области»[1, 2].

Челпанов и материализм

Однако является ли корректной в контексте современных философских реалий квалификация Челпанова в качестве «резкого противника материализма» на основании главным образом его несогласия с «идеей материализма» «о том, что в процессе своего развития материя может порождать сознание»[3, 4], если принять во внимание тот факт, что существует как минимум несколько форм материализма, одной из которых является диалектический материализм?

Несовместимой по указанному основанию с той или иной формой материализма философская позиция Челпанова будет только в том случае, если фундаментальным положением его конкретной формы будет убеждение в том, что материя первична в том смысле, в каком составляющая «первую сторону» пресловутого «основного вопроса философии» проблема первичности/вторичности является онтологической, – т.е., что содержанием первой стороны «основного вопроса» является «вопрос о том, что является первичным, дух или природа»[5], как об этом говорилось в учебниках советской эпохи, и как по инерции все еще порой утверждается в современной учебной литературе[6] и в текстах, принадлежащих к жанру любительского «любомудрствования»[7].

Хорошо известны положения, содержащееся в самой авторитетной для последовательных сторонников (а не примитивных эпигонов) одного из самых «немодных» на сегодня видов материализма книге, в соответствии с которыми материализм является сугубо гносеологической, а вовсе не онтологической[8] позицией[1], а

---

[1] Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – 655 с. – С. 422-423.

2 Цит. по: Братусь Б. С. Идеальное как порождение идеального (заметки к докладу В.П. Зинченко). // Первые чтения памяти В. В. Давыдова. / Сборник выступлений. - Рига-Москва, 1999. - С. 37-45.

[3] Имеется в виду следующее утверждение Челпанова: «Если отдельный атом не обладает способностью мыслить, то эта способность не приобретается в том случае, если атомы составят сложное соединение» (см. наст. изд. – С. 194).

[4] Новоселов И.Г. Эмпириокритицизм на кафедре философии историко-филологического факультета Московского университета в начале XX века // Вестн. Моск ун-та. – 2004. – №1. – С. 25.

[5] Основательные возражения против корректности и содержательности которой как именно онтологической проблемы известны и в современной специально-научной – в последней с позиций, близких к челпановским (см.: Мерцалов В. Логика антропогенеза: Происхождение человека / Виктор Мерцалов. — СПб.: Алетейя, 2008. — 296 с. — (Серия «Мир культуры»). – С. 114-122).

[6] Лешкевич Т.Г. Философия. Вводный курс – Изд. 2-е, дополненное. – М.: «Контур», 1998. – 464 с. – С. 152.

[7] См., напр.: *Смородинов Р.А.* Философия последовательного сомнения. Волгоград: ООО «Принт», 2006. - 432 с.

[8] Эта проблема в свое время была обстоятельно рассмотрена в марксистской философской литературе, в частности Э.В. Ильенковым и П.В. Копниным (см. об этом:

материализм и идеализм отличаются только ответом на вопрос о том, что сознание или независимо от него существующая объективная реальность является единственным источником человеческих знаний о мире[2]. В контексте указанных положений приведенный выше способ аргументации вывода об «антиматериализме» Челпанова уже не выглядит убедительным. В самом деле, для материализма, представленного в «Материализме и эмпириокритицизме», сугубо онтологическое утверждение «о том, что в процессе своего развития материя может порождать сознание» не является одним из его основополагающих положений, а значит и не может быть пунктом принципиального расхождения с ним. Поэтому встречающаяся в современной специальной научной литературе (с позиций, близких к челпановским) критика содержательности проблемы онтологической первичности/вторичности как надуманной и бессодержательной[3] в целом не может вызвать возражения. В то же время из признания справедливости такой критики вовсе не следует согласие с выводом о бессодержательности «основного вопроса философии» [4] как сугубо гносеологической по своей природе в единстве обеих ее сторон фундаментальной проблемы всякой философской рефлексии. Сам Челпанов отчетливо различает метафизический и гносеологический идеализм [см.: наст. изд. – Примечание 1 на стр. 69] и при этом отождествляет «метафизический» спиритуализм и метафизический идеализм [см.: наст. изд. – С. 105], на что обращают внимание исследователи челпановского философського наследия, указывая, что «отождествление идеалистического и спиритуалистического дает повод неверно истолковывать идеалистическое» [5].

Челпанов и марксизм

Отношение Г.И. Челпанова, к марксизму определялось его отношением к философии и пониманием ее роли в развитии науки. С одной стороны, он настаивал на том, что эмпирическая психология, как и другие положительные науки, не должна быть подчинена какой бы то ни было философии, в том числе и марксистской. В то же время он не отвергал принципиальную возможность построения марксистской психологии, подчеркивая, что это должна быть именно социальная, а не экспериментальная психология.

Лузгин В.В. Современные проблемы теории основного вопроса философии. – Казнь: Издательство Казанского университета, 1985. – 232 с. – С. 119-125).

[1] См.: Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // В.И. Ленин. Полн. собр. соч. – М.: Изд. «Звено», 1909. – Т. 18. – С. 151.

[2] Там же. – С. 274.

[3] См.: Мерцалов В. Логика антропогенеза: Происхождение человека / Виктор Мерцалов. — СПб.: Алетейя, 2008. — 296 с. — (Серия «Мир культуры»). – С. 114-122.

[4] Который В. Мерцалов определяет как «наваждение и проклятие философии» и как своего рода «черную дыру», в которой «без следа и пользы пропала гигантская масса таланта, сил и умственного труда многих поколений философов» (Там же. – С. 119-120).

[5] Чайка С.А. Онтологічні засади критики матеріалізму Г.І. Челпановим [Текст] / Світлана Анатоліївна Чайка // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2007. – Вип. 84-86. - С. 89-93. – С. 92.

О путях построения такой психологии он размышлял в опубликованной уже после ухода из Психологического института в книге «Психология и марксизм», в которой Г.И. Челпанов отказался от мысли о несовместимости психологии с материализмом и марксизмом, указывая, что и в более ранних своих книгах он не отвергал материализм в принципе, а критиковал только вульгарный материализм Л. Бюхнера, и что поэтому он никогда не был антимарксистом.

В упомянутой книге Г.И. Челпанов писал, что он не выступал и не выступает против материализма, но возражает только против редукционизма и сведения психики к условным рефлексам. Критикуя попытки заменить психологию рефлексологией, Г.И. Челпанов ссылался на К. Маркса, которого, как это видно из большого количества цитат, приводимых в книге, хорошо изучил. Он цитирует в своей книге также и Г.В. Плеханова, и Ф. Энгельса, но особенно важное место в его построениях играют «Тезисы о Фейербахе» К. Маркса. Изложенные выше наблюдения над эволюцией взглядов Г.И. Челпанова в последний период его творчества позволяют современным исследователям утверждать, что Челпанов однозначно принимал и разделял марксово понимание сущности человека[1].

Идея социальной детерминированности психики человека

В актив Челпанова-философа, или, точнее, философствующего психолога, следует отнести и сформировавшуюся у него в процессе напряженной дискуссии со своими «устранителями» идеи социальной психологии. Челпанов полагал перспективным для целей создания социальной психологии использование материалов русской этнографии, о невозможности чего в силу незнания русского языка, по свидетельству Челпанова, в свое время сожалел Спенсер[2].

Такая точка зрения Челпанова формально была признанием права социальной психологии на самостоятельное существование, но ценой «отлучения» от марксистской философии психологии психофизиологической, поэтому она встретила сопротивление со стороны тех, кто выступал за полную перестройку всей системы психологического знания на новой мировоззренческой основе. Оппонировали Челпанову в этом вопросе, – по разным соображениям, – В.А. Артемов и П.П. Блонский, полагавшие, что психология, признавшая факт социальной детерминации человеческой психики, в целом становится «социальной»[3], а также К.Н. Корнилов, мысливший возможность сохранения единства психологии распространением на поведение отдельного человека как коллективного существа принципа коллективных реакций, делавшим ненужной «особую социальную психологию»[4]. Особое место в дискуссии принадлежало В.М. Бехтереву, выдвинувше-

---

[1] См.: Марцинковская Т.Д., Ярошевский М.Г. Неизвестные страницы творчества Г.И. Челпанова // Вопросы психологии. – 1999. – №3. – С. 99-107.

[2] Челпанов Г. Психология и марксизм. — М.: Рус. книжник, 1924. — 24 с.

[3] См.: Артемов В.А. Введение в социальную психологию. – М., 1927; Блонский П.П. Очерк научной психологии. – М., 1926.

[4] См.: Корнилов К.Н. Учебник психологии, изложенный с точки зрения диалектического материализма. – М.; Л., 1929.

му идею «коллективной рефлексологии», в предмет которой включаются: поведение коллективов, поведение личности в коллективе, условия возникновения социальных объединений, особенности их деятельности, взаимоотношения их членов[1]. Как бы то ни было, но социальная психология конституировалась в особую психологическую дисциплину, и не видеть в этом заслуги Г.И. Челпанова было бы несправедливо.

У истоков «философии психологии»

И если Г.И. Челпанов, строго говоря, не стал выдающимся философом, то он однозначно причастен к созданию такой философской дисциплины, как философия психологии. Именно Георгий Иванович Челпанов в начале века предложил термин «философия психологии», зафиксировавший понятие, которое, по мнению заведующего Лабораторией философско-психологических основ развития человека созданного Челпановым Психологического института РАО, доктора психологии Б.С. Братуся, «предощущало новый уровень самораскрытия психологической науки, пограничный между психологией и философией»[2]. Необходимость перехода на предугаданный Челпановым качественно новый для психологической науки этап и уровень ее развития впоследствии в конце 50-х годов 20-го века подтвердил Сергей Леонидович Рубинштейн, констатировавший, что за проблемой психического неизменно встает другая, как исходная, более фундаментальная — о месте не сознания только как такового во взаимосвязях материального мира, а о месте человека в мире и жизни. Книга, которую Вы, уважаемый читатель, держите в руках, является свидетельством того, как представитель одной из специальных наук, психологии, изменил своей профессии: был психологом — решил стать философом. Это свидетельство вынужденного экскурса в философию именно и прежде всего психолога. Философские проблемы, которые и во времена Челпанова, и сегодня стоят перед психологией, имеют мировоззренческую природу и являются проблемами не одной только психологии.

Завершая несколько затянувшееся предисловие, мы охотно присоединимся к мнению двух бывших студентов Г.И. Челпанова, один из которых впоследствии, будучи уже известным европейским философом, высказал мысль о том, что «в философии Челпанов был прежде всего педагогом»[3], а второй уточнил: Челпанов «скорее хороший педагог, чем ценный ученый»[4]. Полагаем, что знакомство с результатами напряженнейшего мировоззренческого поиска, предпринятого одним из выдающихся представителей отечественной психологической науки и мастерски изложенного одним из лучших представителей отечественных философской

---

[1] См.: Бехтерев В.М. Коллективная рефлексология // Бехтерев В.М. Избранные работы по социальной психологии. – М., 1994. – 400 с.
[2] Братусь Б.С. Возможна ли нравственная психология? // Человек. – 1998. – №1. – С. 15.
[3] Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М.: Мысль, 1990. – 220 с. – С. 110.
[4] Трубецкой С. Е. Минувшее. – М., 1991. – С. 70.

педагогики, будет полезным для всех, кто предпочитает мыслящее (рефлексирующее) мышление наивно-спонтанному здравому рассудку. Можно также провести целый ряд параллелей между траекторией его личностного теоретико-мировоззренческого поиска и направленностью векторов развития отечественной и мировой философской мысли, в частности, отметить изоморфность эклектичности философских идей Челпанова и эклектичности современного философского (и не только философского) постмодерна; можно было бы также указать на поразительные текстуальные совпадения отдельных мест челпановского «Введения в философию» с аргументами современной синергетики: в частности, размещенных на с. 145-147 настоящего издания размышлений о несоизмеримости «разрешающей» и «разрешенной» сил в случае падения шара, пребывавшего в покое на вершине конуса, или «размаха крыла ворона, которая приводит в движение лавину», примерам бифуркации неравновесных систем вроде взмаха крыла бабочки, порождающего изменение климата в целом регионе[1], которыми изобилуют современные синергетические тексты. Но достаточно и того, что сказано.

Литература

Основные философские произведения Г.И. Челпанова

Челпанов Г.И. К вопросу об априорности и врожденности в современной философии. Вступительная лекция, читанная в университете св. Владимира 6 октября 1892 г. / Г.И. Челпанов. – К.: Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1892. – 16 с.

Челпанов Г.И. О природе времени // Вопросы философии и психологии / Г.И. Челпанов – М., 1893. – Кн. 19 (IV). – С. 36-54.

Челпанов Г.И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности: Часть 1. Представление пространства с точки зрения психологии / Г.И. Челпанов. – К.: Тип-литогр. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1896. – XV. – 387 с.

Челпанов Г. История основных вопросов этики. Курс публичных лекций, чит. Г.И. Челпановым в Университете св. Владимира в весеннем полугодии 1897 г. Под ред. лектора / Г.И. Челпанов. — К., 1897. — 140 с.

Челпанов Г.И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. Публ. лекции, чит. в Киеве в 1898-1899 гг. / Г.И. Челпанов. — СПб.: Мир Божий, 1900. — 366 с.

Челпанов Г. О современных философских направлениях. Публичные лекции, чит. Г. Челпановым в осеннем полугодии 1902 г. / Г.И. Челпанов. — К.: Изд-во Г. Шпет, 1902. – 108 с.

Челпанов Г.И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности: Ч. 2. Представление пространства с точки зрения гносеологии / Г.И. Челпанов. — К., 1904. — 429 с.

---

[1] См.: Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 285 с. – С. 23-28.

Челпанов Г.И. 2-ой международный философский конгресс в Женеве / Г.И. Челпанов // Вопросы философии и психологии. – М., 1904. – Кн. 74 (IV). – С. 579-599.

Челпанов Г.И. Введение в философию / Г.И. Челпанов. – К.: Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1905. – 533 с.

Челпанов Г.И. Учебник логики: (для гимназии и самообразования) / Г.И. Челпанов. – М.: Думнов и бр. Сагаевы, 1917. – VII. – 196 с.

Челпанов Г. Психология и марксизм / Г.И. Челпанов. — М.: Рус. книжник, 1924. — 24 с.

Челпанов Г.И. Спинозизм и материализм: Итоги полемики о марксизме в психологии / Г.И. Челпанов. – М.: Издание автора, 1927. – 47 с.

Литература о философских взглядах Г.И. Челпанова
(помимо использованной в статье)

Статьи по философии и психологии: Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинаров в Киеве и Москве. – М., 1916. – 424 с.

Экземплярский В.М. Г.И. Челпанов // Энциклопедический словарь Гранат. – Т. 45. – Ч. 3. – М., 1925.

Оников З.И. Г.И. Челпанов о предмете философии, ее задачах и соотношении с естественными науками // Известия АН МССР. – 1983. – №3.

Роменец В.А. Г.И. Челпанов: период профессорства в Университете Св. Владимира (г. Киев, 1892-1907 г.г.) / В.А. Роменец, И.П. Манюха, А.А. Бреусенко. – К.: Гнозис, 2000. – 270 с. – (Серия «Историко-психологический архив»).

Верховцева Е.В. Г.И. Челпанов как философ и его курс «Введение в философию». / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – М., 2000.

Гладкова И.В. Философские взгляды Г. И. Челпанова / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Екатеринбург, 2001.

Чайка С.А. Філософські інтенції творчості Г.І.Челпанова. : Дис... канд. філос. наук: 09.00.05 – К., 2009.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предисловие к 1-му изданию

На русском языке есть целый ряд «Введений в философию»:
– Паульсена;
– Вундта;
– Кюльпе;
– Ерузалема;
– Корнелиуса;
– Струве и др.

Казалось бы, что еще одно «Введение» является совершенно излишним. Если я, однако, при таком богатстве у нас «Введений в философию», решаюсь присоединить к ним еще одно – свое, то это вытекает из моего убеждения, что указанные Введения не достигают своей цели как введения: они в большинстве случаев не «вводят» в философию. Самое лучшее из них – «Введение в философию» Паульсена – есть собственно «система» философии, только из скромности названная «Введением». Блестяще изложенное, оно знакомит главным образом со взглядами самого Паульсена, лишено при этом должной объективности и местами недоступно для понимания начинающих. «Введение в философию» Вундта отнюдь не может быть названо Введением: его может изучать только тот, кто уже хорошо знаком с философией. Книга Кюльпе изложена настолько сжато, что скорее представляет объяснение философских терминов, чем разъяснение проблем. Я не стану перечислять недостатков других «Введений», именно как введений, а замечу только, что наблюдение над изучением философии среди студентов привело меня к убеждению, что у нас нет сочинения по философии, которое было бы «введением» в собственном смысле, т.-е. которое могло бы в доступной форме познакомить начинающих с основными философскими проблемами. Отсутствие такого сочинения является очень серьезным пробелом в нашей литературе.

С 1895 года я читаю в Киевском Университете курс «Введение в философию», в котором я пытался знакомить своих слушателей с тем, какие вообще существуют философские проблемы и возможные их решения. Поставив целью способствовать заполнению только что указанного пробела, я решил издать этот курс[1]. Он составлен по плану, отличающемуся от принятого в других «Введениях». На мой взгляд, наилучший способ первоначального ознакомления с философией заключается в изучении основных типов философских теорий, предложенных по поводу

[1] Часть этого курса появилась в печати раньше. Так главы 2, 3, 4, 5, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 28 были напечатаны в журнале «Мир Божий» (за 1896, 1897, 1900, 1901 и 1904 годы). Некоторые части этого курса я читал в виде публичных лекций в Киеве. Отдел VI, «Этику» я читал весною 1897 года, а отдел IV-й осенью 1902 года. Первый курс быль отлитографирован под заглавием: «История основных вопросов этики». – К., 1897; второй быль напечатан под заглавием: «О современных философских направлениях». – К., 1902. В этой книге означенные главы печатаются с незначительными изменениями.

тех или других проблем. Для этого я по большей части рассматриваю историю и современное состояние той или другой философской проблемы.

Излагая историю философских проблем, я питал надежду, что читатель убедится в важности изучения истории философии, а также в том, что хотя история философии и есть, по довольно распространенному мнению, история заблуждений, но заблуждений в высокой мере поучительных. Я хотел убедить читателя моей книги в том, что изучение истории философии является необходимой составной частью философского образования. Философские проблемы становятся понятными только при историческом их рассмотрении. С другой стороны, я старался уделить столько же внимания и современным философским теориям. Мне·казалось, что нельзя ограничиваться изучением взглядов только тех философов, которые успели сделаться «классическими». Необходимо рассмотрение и современного состояния философии. При одном историческом изучении философии получается представление, как если бы она перестала развиваться, как если бы её развитие закончилось... Нужно, чтобы изучающий философии убедился в том, что и современная мысль привносит нечто такое, чего не было у «классиков».

Может быть, те взгляды, которые я защищаю в этой книге, покажутся местами не достаточно убедительными. Я вполне это допускаю. В книге, подобной этой, очень трудно представить свои взгляды вполне обоснованными. Для этого нужно гораздо больше места, чем сколько можно было уделить в этой книге. Кроме того, такое обоснование имело бы в виду другой круг читателей. Оно было бы возможно только в «системе» философии. «Введение» преследует совсем не те задачи, которые имеет в виду «система» философии. Моя главная задача заключалась не в том, чтобы убедить читателя, что мое мировоззрение есть единственно истинное, но в том, чтобы познакомить его с основными философскими вопросами. Дидактическая важность «Введения» заключается именно в том, чтобы представить обзор проблем и их возможных решений.

Если кому-нибудь покажется, что в моей книге нет полного единства, что в ней есть множество вопросов, на которые не дается вполне законченных ответов, то я замечу, что для того, кто находится в «преддверии» философии, необходимо только познакомиться с тем, какие существуют вопросы и какие возможны их решения, а связь, цельность, более или менее законченное решение их он должен искать впоследствии в системах тех философов, которых он пожелает изучить, которых он изберет своими руководителями. «Введение» по самому существу дела должно оставить читателя неудовлетворенным, оно должно в нем возбудить жажду философского знания, а полного утоления жажды он должен искать в другом месте.

Отсутствие преподавания философии в средней школе, ненормальная постановка университетского преподавания философии делают то, что философские знания пользуются у нас чрезвычайно малой распространенностью. Можно прямо сказать, что «философская культура» стоить у нас очень низко. В 90-х годах среди университетской молодежи господствовало убеждение в безусловной истинности материализма, но затем материализм с такой быстротой уступил место вере в идеализм, что является основательное опасение, как бы в ближайшем не наступило увлечение каким-либо видом позитивизма. Единственно верным средством

для устранения такой быстроты в смене философских симпатий является философское образование, которое дало бы возможность более сознательно относиться к философским вопросам. Для этого, между прочим, необходимы книги, которые в доступной форме знакомили бы с философией.

Для изучения настоящей книги необходимо предварительное знакомство с элементами логики и психологии. Для ознакомления с логикой и психологией рекомендуются мои учебники Психологии и Логики, для ознакомления с общими вопросами психологии рекомендуется моя книга: «Мозг и душа».

Для тех, кто желал бы подробно ознакомиться с тем или другим вопросом, я приложил указатель литературы. В нем я указываю только важнейшие сочинения по данному вопросу. К моему огорчению, в числе рекомендуемых мною переводных сочинений есть такие, которые переведены весьма неудовлетворительно. При составлении указателя мне приходилось также принимать в соображение большую или меньшую доступность рекомендуемых сочинений для понимания начинающего. Поэтому в нем часто отсутствуют хотя и очень выдающаяся, но недоступные для начинающего сочинения.

Киев. 18 июня 1905 г.

Предисловие к 4-му изданию

В настоящем издании приложен «вопросник», пользование которым при изучении, как мне кажется, должно способствовать более сознательному усвоению изучаемого. Вопросник этот составлен студ. В. С. Шилкарским. За этот труд приношу ему искреннюю благодарность.

ГЛАВА I

ЗАДАЧА ФИЛОСОФИИ. ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ К НАУКАМ

В преддверии философских вопросов необходимо ознакомиться с тем, что такое философия, каков ее предмет, есть ли философия наука, какое она имеет значение и т. п.

Древнейшее определение философии легенда вкладывает в уста знаменитого греческого философа Пифагора, который под философией понимал стремление к познанию природы вещей; философы, по его определению, – это люди, которые стремятся к мудрости, к высшему познанию. Высшее познание, т.-е. познание природы вещей, имело важное практическое значение: оно было необходимо для понимания целей жизни. Для эллина, оставившего мифологические взгляды на мироустройство, нужно было такое понимание мира, которое могло бы заменить ему отжившую народную религию. Философия для него была таким познанием, на котором можно было построить искусство жизни. Такова же идеальная цель всякой философии: она должна быть миропониманием, которое могло бы послужить основой для жизнепонимания.

Но существует ли такое познание, достижимо ли оно для человека? Ответить на этот вопрос, значить ответить на вопрос, есть ли философия наука.

Рассмотрим, чем вообще философия может отличаться от того вида познания, который всеми признан научным познанием.

Философия может отличаться от наук или методом познания или предметом познания. Философы-идеалисты начала XIX века (Фихте, Шеллинг, Гегель) предполагали, что философский способ познания совершенно отличается от обыкновенного эмпирического или научного познания. В то время как под научным познанием они понимали познание, которое получается благодаря опыту и наблюдению реальных вещей и явлений, под философским познанием они понимали познание, которое получается благодаря раскрытию содержания понятий. Философ, напр., может построить всю систему мира из раскрытая такого понятая, как «бытие». Есть различие между философским и научным пониманием одних и тех же явлений. Напр., явления природы натуралист исследует при помощи рассмотрения реальных предметов и явлений, ту же природу философ изучает при помощи «диалектического» развитая понятий, т.-е. он узнает связь вещей при помощи раскрытая понятий. Таким образом по мнению этих философов, метод философского исследования коренным образом отличается от эмпирического исследования, т.-е. того метода, которым пользуются науки.

Но стоит ли долго останавливаться на рассмотрении этого взгляда? Можно прямо утверждать, что в настоящее время нет философов, которые думали бы, что есть какой-то особый философский метод познания. В настоящее время философы всех направлений признают, что возможен только один способ познания, именно познание при помощи опыта и наблюдения, руководимого рассуждением. Философ не обладает каким-нибудь особым методом познания[1]. «Метод философии, – говорить Навилль, – тот же, что и метод все других наук. Противоположение частных наук, которые будто бы имеют в своем основании опыт, философии, будто строящей свои доктрины a priori, – это часто указываемое противоположение в сущности есть большая ошибка»[2].

Итак, следует признать, что нет разницы между философией и другими науками по отношению к методу.

Если, таким образом философия не отличается от других наук методом, то, может быть, она отличается предметом. Каков предмет философии? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим области человеческого познания вообще. Человек исследует движения небесных светил, он исследует мир физических явлений, мир жизненных явлений, мир психических явлений и, наконец, мир социальных явлений. Все только что перечисленные явления составляют предмет наук: астрономии, физики, биологии, психологии, социологии со всеми подразделениям и этих наук. Так как указанными явлениями исчерпывается все наше познание и так как все это содержание познания распределяется между указанными выше науками, то для философии не остается, по-видимому, места: все другие науки поделили между собою все то, что может быть познаваемо. Если бы философ захотел зани-

---

[1] См.: Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899. – 464 с.

[2] Навиль Э. Определение философии. – М., 1908. – С. 3.

маться изучением явлений души, то психолог ему сказал бы: «это моя область». Если бы он захотел взять на себя изучение мира живых существ, то он встретил бы такое же возражение со стороны биолога. По-видимому, после того, как отдельные науки взяли на себя исследование отдельных частей действительности, на долю философии ничего не остается; но это только «по-видимому», потому что есть вопросы, которые не входят в состав отдельных наук. Чтобы убедиться в этом, посмотрим, как древние греческие философы формулировали основной вопрос философии. Фалес спрашивал, из чего происходить все существующее, т.-е. из каких элементов складывается все то, что существует, и на этот вопрос отвечал: «все получается из воды. Вода есть основа всего существующего». Демокрит ставил вопрос, из чего состоять все вещи, т.-е. все материальное и духовное, и отвечал, что все они состоять из атомов – мельчайших, неделимых частичек материи. По его мнению, из одних атомов составились камни, из других – организмы, из третьих – души организмов. Заметим, что вопрос, который поставлял Демокрит, не был вопросом биологии или психологии, потому что он не спрашивал, из чего складываются растительные или животные организмы, из чего складывается психический мир, а задавался вопросом обо всем мире, обо всем существующем. Таким образом ясно, что философ спрашивает, из какого основного начала или принципа составляется все существующее: и небесные светила, и камни, и организмы, и души. Так как здесь речь идет не о какой-нибудь части действительности, а обо всем существующем, то это не может быть предметом какой-либо частной науки, а может быть предметом особенной науки, и именно философии – науки о всей действительности.

Далее поставим вопрос о том, что представляет собой мир, как целое. Есть ли он что-нибудь замкнутое в самом себе, вроде предмета, о котором мы только можем сказать, что он существует, или же мир, взятый в целом, вселенная, представляет собою нечто вроде организма, который живет, развивается, направляется к разумно сознанной цели. Само собой разумеется, что вопроса о мире в целом не может ставить ни одна наука, так как каждая из них занимается только отдельной частью вселенной, исследование же природы вселенной является предметом философии.

Таким образом ясно, что предмет философии в отличие от предмета отдельных наук заключается в исследовании всей действительности, всего существующего. Исследуя эти вопросы, некоторые философы приходят к признанию существования души, целесообразности вселенной, всемирного разума и т. п.

Но если мы скажем, что задача философии заключается в познании всей действительности, то спрашивается, каким образом такое познание может осуществиться? Астроном изучает небесные светила, биолог – живые существа, руководясь опытом и наблюдением, исследуя ту часть вселенной, которую они себе отмежевали. Но каким способом философ может изучать природу всей действительности, всей вселенной? Само собой разумеется, не при помощи изучения какой-либо отдельной части действительности. Самым естественным является допущение, что для познания мира, взятого в целом, философ должен оперировать с теми данными, которая доставляет каждая наука в отдельности. Он при решении вопроса о природе вселенной должен принять в соображение те результаты, к кото-

рым пришли отдельные науки. Если он соединит эти результаты в одно целое (способом, который сделается для нас ясным впоследствии), то получит то, что необходимо для определения природы действительности, или, что то же, построения системы мира. Указание на то, что именно этот путь является единственно возможным, мы находим в определении философии у выдающихся современных философов. Огюст Конт определяет философии как «общую систему человеческих знаний»[1], Герберт Спенсер под философией понимает «вполне объединенное знание»[2]. По мнению Вундта, задача философии заключается в том, чтобы соединить все данные, добытые отдельными науками, в одно целое. По его мнению, разрешить задачу философии можно в том случае, если мы подведем итоги всему человеческому познанию[3].

Но если мы признаем, что задача философии заключается в познании природы вселенной и что для построения такого познания необходимо подвести итог всему человеческому познанию, то тотчас возникает целый ряд сомнений, которые обыкновенно и приводятся против философии, и на которые мы попытаемся ответить в самых общих чертах.

Первое возражение заключается в следующем:

«Если вы утверждаете, что философия подводить итоги человеческому знанию, то она поставляет себе неразрешимую задачу. Человеческий ум не может обнять всех знаний. Это можно было сделать во времена Демокрита и Аристотеля, а теперь при огромной специализации наук ни один человек в мире не может обладать всеми научными знаниями в такой мере, чтобы быть в состоянии подводить им итоги. Кто осмелится в настоящее время сказать, что он философ и что он занимается исследованием природы вселенной?».

На это возражение можно ответить следующим образом. Когда мы говорим, что для построения системы мира необходимо подвести итоги всему человеческому знанию, то из этого не следует, что философ должен быть знакомь со всеми науками во всей их полноте и со всеми деталями, которые доступны для специалистов той или другой области знаний[4]. Для построения системы мира вполне достаточно знакомства с основными принципами отдельных наук, а такого рода познания доступны для человеческого ума, хотя, разумеется, не всякого. Они доступны не для всякого даже называющегося философом. Но ведь и «построение систем» есть удел немногих. Философов, способных созидать системы философии, очень немного, Созидание системы не должно быть непременной задачей всякого философа. Обыкновенные философы могут довольствоваться тем, чтобы подготовлять путь для тех немногих. Что энциклопедическое познание доступно для человеческого ума, доказывается примером таких философов, как О. Конт, Спен-

---

[1] Comte A. Philosophie positive. – London, 1853. – Vol. I.

[2] Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897. – 467 с. – §37. По Спенсеру, «философские обобщения охватывают и соединяют наиболее широкие научные обобщения».

[3] Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897.

[4] Механическое соединение научных знаний в одно целое составляет энциклопедию, но энциклопедия не есть философская система. То объединение знаний, которое необходимо для построена философской системы, имеет совершенно своеобразный характер.

сер, Вундт, которые в совершенстве были знакомы с основными принципами современных наук. Если они погрешали в деталях, то это не имело существенного значения для цельности их построений. Мы знаем, что таково же положение и в других науках. Если такой энциклопедист-биолог, как Дарвин, мог на основании своих обширных познаний создать свой знаменитый «закон», то, разумеется, это не исключало того, что были детали в биологии, с которыми он не был знаком. Огюст Конт и Герберт Спенсер точно так же, погрешая иногда против деталей, создали системы, удовлетворявшие целые поколения.

Рассмотрим дальнейшие возражения против философии. Обыкновенно говорят, что так как философия имеет своим предметом исследование вопроса о существовании разумного руководителя мира, равным образом связанные с этим вопросы о природе духа, бессмертии души и т. п., а так как все это есть нечто сверхчувственное, выходящее за пределы чувственного опыта, то ее предмет не может быть познан с достоверностью и во всяком случае относительно всего того, что сверхчувственно, можно делать только предположения, строить гипотезы, которые одному могут казаться достоверными, а другому недостоверными. Познание таких вещей может входить в область религии и чего угодно другого, но не науки. Поэтому следует сказать, что, философия сверхчувственного, которую обыкновенно называют метафизикой, вследствие того, что ее утверждения имеют исключительно гипотетический характер? Не есть в собственном смысле слова наука[1]. Но это возражение совсем неправильно.

Возражающие вполне правы, когда они утверждают, что главные вопросы философии имеют своим предметом то, что выходит за пределы чувственного опыта. Но из этого совсем не следует, что философские положения совершенно утрачивают научный характер. Само собою разумеется, что философия отнюдь не может претендовать на ту точность, которая, присуща, напр., естественным наукам. В настоящее время нет философов, которые думали бы приводить таки строгие доказательства своих положений, как это делал некогда Спиноза, который думал построить систему мира с математическою точностью. Мы можем согласиться с тем, что философия строится, главным образом, на гипотезах, но никак не можем согласиться с тем, будто из этого следует, что философия не есть наука, что ее построения не имеют научного характера. То обстоятельство, что достоверность философских положений не может быть доказана с полной убедительностью, на мой взгляд, не лишает ее права занимать место среди других наук. Нельзя же сказать, что наука занимается исследованием исключительно только достоверного, а что все вероятное исключается из области наук. Если мы рассмотрим, какие положения в науке мы должны признать вполне достоверными, то окажется, что таковыми будут только те положения, которые относятся к простейшим явлениям, в области же сложных явлений ее положения очень мало достоверны. Что мы знаем, напр., о законах наследственности? можем ли мы дать более или менее достовер-

[1] Здесь следует отметить, что для многих философия всегда является метафизикой, потому что они считают возможными и разрешимыми вопросы о сверхчувственном бытии. Самый термин метафизика в настоящее время служит для обозначения таких построений, которые имеют своим предметом сверхчувственное бытие.

ное объяснение причин наследственности? Конечно, нет. Но однако наука не считает эту область не подлежащей ее ведению. Что мы знаем об атомистическом строении вещества? Очень мало достоверного; но и эта область не исключается из науки, потому что есть надежда, что со временем удастся пролить свет и в эту темную область.

Многие совершенно неправильно стараются представить науку, как что-то законченное, достигшее известной степени совершенства. На самом деле то, что мы знаем достоверно, составляет бесконечно малую долю того, что мы должны были бы знать. Джевонс совершенно правильно возражал против той мысли, что наука приходить к окончательному решению своих вопросов. «Теологи, – говорить он, – испугались теорий Дарвина, Гексли и Спенсера, воображая, что эти теории могут объяснить все механическими и материальными причинами и уничтожить всякую мысль о целесообразности. Они не увидели того, что эти теории гораздо больше поставили вопросов, чем разрешили их»[1]. Я позволю себе привести один пример для иллюстрации того, какие области считаются научными. Английский физик Томсон предполагает, что так называемая материя состоит из вихреобразных частичек чего-то, сплошь наполняющего все мировое пространство. По замечанию другого физика, Тэта, определение результатов взаимного наклонного толчка двух таких вихрей должно было бы в течение двух или трех поколений занять всю жизнь лучших математиков Европы[2]. Однако эта область, несмотря на её недоступность, не исключается из науки. Следовательно, раз признано, что в науке существуют области, в которых не может быть достоверных познаний, и этим не наносится ущерба науке, то почему же философия лишается права оперировать в областях, в которых не может быть вполне достоверных знаний. Говорят, что в философии все гипотезы. Из такого замечания явствует, по-видимому, что наука или совсем не пользуется гипотезами или пользуется ими чрезвычайно мало. Но это, конечно, неверно. В науке большинство так называемых теорий представляют собой гипотезы, так, напр., Дарвиновская теория – гипотеза; эфир – гипотеза; Канто-Лапласовская теория образования солнечной системы – гипотеза; атом – гипотеза, и даже так называемый закон сохранения энергии – гипотеза.

«Да, но в науке гипотезы или проверяются, или могут быть проверены посредством опыта», говорят иногда. Это совсем неверно. Посредством какого опыта может быть проверена теория Дарвина? В каком опыте мы можем видеть или ощущать атомы? Атомистическая гипотеза навсегда останется гипотезой, непроверенной непосредственным опытом[3].

Заметим, что в метафизике гипотезы играют ту же самую роль, что и в естествознании. Именно они служат для дополнения опыта. В самом деле, на каком основании метафизик признает существование души? Допуская существование души, метафизик рассуждает следующим образом. «Я воспринимаю непосредствен-

---

[1] Джевонс У. Основы науки. – СПб., 1881. – 710 с.
[2] Введенский А. И. Теория материи. – СПб., 1888. – С. 258-9.
[3] Ср. Liebmann O. Die Klimax der Theorien. – Strasbourg, 1884. Riehl A. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. – Leipzig, 1903. Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897.

но в опыт известные представления, чувства и вообще психические состояния, но я не могу понять, отчего они составляют одно единство – мое «я». Для того, чтобы объяснить это обстоятельство, я допускаю существование души, этого «нечто», которое я ни в каком опыте воспринять не могу». Из этого рассуждения метафизика ясно, что он употреблением гипотезы души только дополняет опыт. Не так ли поступает и химик, когда он допускает гипотезу атомов? Ведь и он допускает атомы для того, чтобы дополнить опыт. В непосредственном опыте он воспринимает только материальные явления, а для объяснения причин явлений он допускает существование атомов.

«Гипотезы естествознания, говорят на это, вполне убедительны, они могут быть признаны всеми, а гипотезы метафизические не убедительны и никто их не признает». Но это, разумеется, не верно. Очень многие естественно-научные гипотезы часто признаются совсем неправильными, напр., гипотеза эфира, гипотеза атомов и т. п. Если, таким образом те области, в которых могут быть применяемы приблизительно достоверные положения и гипотезы, не исключаются из науки, потому что есть надежда на то, что со временем наука в этой области будет иметь достоверные положения, то точно таким же образом, мне кажется, что и метафизические гипотезы должны быть допускаемы, потому что они могут впоследствии приобрести большую достоверность в сравнении с той, которую они имеют в настоящее время.

Очень часто от тех, которые относятся скептически к философии, можно слышать заявления, что она не наука, потому что она не делает никаких успехов, что она собственно топчется на месте, что она не может указать ни на одно положение, относительно которого могла бы сказать: «вот это мое прочное достояние», и которое было бы признано всеми, как это мы имеем во всех других науках. Все современные философские построения, по их словам, мы можем найти уже у Платона и Аристотеля. Но такое заявление можно слышать только от тех, кто или совсем не знаком с историей человеческой мысли или кто вообще задался целью доказать во что бы то ни стало тщету философии. Я приведу два примера, которые могут показать, что философия несомненно прогрессирует. Различие между физическими и психическими процессами, которое до Декарта никак не могло сделаться прочным достоянием философии, в настоящее время пользуется общим признанием. А кто может в настоящее время подвергнуть сомнению «субъективность» всего нами воспринимаемого? Таких примеров можно было бы привести множество. Нужно считать совершенно неправильным, когда в сходстве современных философских взглядов со взглядами древних видят доказательство того, что философия вообще не прогрессирует. Если бы я сказал, что теория Дарвина была известна древним, потому что один из древних философов, Эмпедокл, доказывал происхождение высших организмов из низших, то мне, конечно, возразили бы, что между этими двумя теориями, хотя они формулируют одно и то же положение, существует огромная разница в аргументации. Не можем ли мы точно так же, когда кто-нибудь сравнивает современный идеализм с идеализмом Платона, сказать, что между этими двумя идеализмами есть важное различие в аргументах?

Таким образом ясно, что философия прогрессирует, что она возможна, что она есть вид научного познания, что она пользуется теми же методами исследования,

какими пользуются и другие науки. Этот род познания должен быть назван научным, только, разумеется, достоверность философии, вследствие необыкновенной сложности ее предмета, стоить ниже достоверности отдельных наук. Но ведь никто не может думать, что окончательное решение всех задач есть необходимое требование научного познания.

Теперь мы можем определить отношение философии к наукам: может ли философия быть без наук, и могут ли науки быть без философии.

Если кто и в настоящее время думает, что есть философы, которые мечтают о построении философских систем без каких-либо научных данных, тот ошибается. Такие философы отошли уже в очень отдаленное прошлое. Многие так привыкли под философами понимать схоластиков, которые занимаются разрешением различных диалектических тонкостей об отношении «единичного» к «множеству», «бытия» к «небытию» и т. п., что им трудно себе представить, что может быть философия, которая своим необходимым требованием ставит пользование индуктивно добытыми результатами других наук.

Обыкновенно принято думать, что науки должны стоять в стороне от философии, что человек должен избегать философствования, при чем под философствованием в этом случае понимают всякое беспочвенное умствование. Если так понимать смысл термина философия, то, разумеется, всякий должен считать совершенно правильным требование: «физика, берегись метафизики!» Но нельзя же сказать того же самого о философии в истинном смысле этого слова. С нею науки не могут и не должны разрывать связи. Ведь все науки получили свое начало из философии, из стремления человека решить вопрос о природе всей действительности. Первобытный философ был в одно и то же время физиком, биологом, психологом и т. п. Только впоследствии науки эти вследствие разделения труда, являющегося необходимым условием научного развитая, выделились в отдельные научные дисциплины. Но, несмотря на такое выделение, связь между отдельными науками и философией продолжает существовать и в настоящее время. Мы можем прямо сказать, что теоретические науки, как таковые, существуют для того, чтобы решить конечный вопрос о природе вещей. В настоящее время в науке очень часто производятся исследования, не имеющие никакого практическая значения; напр., зоолог посвящает целые годы на изучение строения и жизни какого-либо элементарного организма. Если это исследование не имеет никакого практического значения, то чем можно оправдать самое существование таких исследований? А ведь их чрезвычайно много во всех областях знания. Существование таких исследований никак нельзя было бы оправдать одной только любознательностью ученых. Оправдание их только в том, что они представляют теоретический интерес, что они долженствуют в конце концов решить философскую проблему бытия.

Что, в самом деле, то, что мы называем теоретическим интересом, является философским интересом к решению высших проблем, можно пояснить несколькими примерами из области наук. Во второй половине 19-го века Дарвин открыл свой знаменитый закон, который произвел полную революцию в биологии и вызвал всеобщий интерес. Но потому ли этот закон вызвал всеобщий интерес, что он был законом только биологическим? Конечно, нет. Этот закон вызвал всеобщий интерес потому, что, казалось, при помощи его можно решить различные высшие

философские вопросы: о целесообразности вселенной, о происхождении человека, о душе и т. п. Открытие Лобачевского обессмертило его имя. Но было ли это открытие чисто математическое, разрешающее какую-нибудь частную математическую проблему? Нет. Теорией Лобачевского заинтересовались потому, что в ней думали найти ключ к разрешению философского вопроса о сущности пространства. Почему книга проф. Сеченова «О рефлексах головного мозга» в течение почти четверти века пользовалась особенным вниманием нашей интеллигентной публики? Не потому, конечно, что это была книга физиологическая, а потому, что она решала философскую проблему. Читателям казалось, что в ней содержится философская система, отвергающая душу, бессмертие и т. п. В последнее время наибольшей интерес вызывали «неовитализм» в биологии и «исторический материализм» в социологии не потому, что это были специально-научные теории, а потому, что они затрагивали философский интерес. Проф. Тимирязев выступил против неовитализма потому, что боялся, что с воцарением неовитализма наступить конец позитивизма и механического мировоззрения. Экономический материализм волновал умы молодежи главным образом потому, что в нем надеялись найти прочный оплот философского материализма.

Мне кажется, что мы можем сказать, не боясь преувеличения, что философский интерес движет вперед науку, хотя бы сами представители науки и отрицали это. Интерес к разрешению высших проблем бытия дает жизнь науке, и, может быть, самой важной функцией философии является то, что она влечет мысль к высшим проблемам и удерживает науки от бесцельного накопления знаний[1].

Теперь я отвечу на самое серьезное возражение, которое могут привести против философии. Мне могут сказать: «Какова цель философии? Если она поставляет своей целью решить вопросы о первопричине мира, о душе, бессмертии и т. п., то зачем вы говорите о возможности подобной науки, доказываете ее научность? Дайте нам ее в готовом виде, и мы вам поверим. Покажите, что она в самом деле разрешила эти вопросы в такой форме, что ее решение может быть принято всеми». На это я в свою очередь могу поставить следующее требование: «Какова цель той науки, которая называется химией? Если ее цель заключается в разрешении вопроса о сущности материи, о строении ее и т. п., то дайте мне такую науку». Вы, конечно, мне ответите, что разрешение вопроса о сущности и строении материи является конечной, идеальной целью, до которой мы еще не дошли, но, стремясь к которой, мы решили множество частных вопросов, составляющих содержание нашей науки.

Если так, то тоже самое можно сказать и о философии. Ее идеальной целью является разрешение конечных проблем бытия; они в настоящее время не разрешены, но, направляясь к ним, к этим идеальным целям, мы разрешаем попутно многие частные проблемы.

Таким образом философия должна оставаться системой наук. Если бы стали требовать, чтобы философия, как не разрешающая с полной ясностью поставленных ею задач о бессмертии, о первопричина и т. п., была совершенно устранена, то вместе с этим были бы устранены и такие вопросы, которые являются необходи-

---

[1] См.: Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899. – §2. Введение.

мым условием развития самих наук, напр., вопрос об отношении между физическими и психическими процессами и т. п.

Если даже допустить, что в настоящее время философия бессильна разрешить вопросы о душе, бессмертии и т. п. в таком виде, в каком это необходимо для того, чтобы удовлетворить религиозное сознание, то у нее все еще остается·функция весьма важная. Философия, как я сказал, влечет мысль к общим проблемам бытия и вследствие этого она является тем средоточием, фокусом, в котором собираются лучи всех знаний. Она является объединительницей знаний. Объединяя познания, она дает нам то миропонимание, которое единственно доступно для человеческого ума в данный момент его развития. Так как миропонимание делается основой жизнепонимания, то в этом смысле философия может сделаться руководительницей жизни.

Если признать такую функцию за философией, то не ясно ли, что ей следует вернуть её прежнее положение. Было время, когда философия считалась «царицей наук», но вследствие неблагоприятных условий своего развития она утратила свой трон. Мне кажется, что в настоящее время наступила пора вернуть ей её верховное положение.

Литература

Wundt W. System der Philosophie. 2-te Aufl. – Leipzig, 1897. (Русск. пер. Вундт В. Система философии. – СПб., 1902).

Paulsen F. Einleitung in die Philosophie. – Berlin, 1896. (Русск. пер.: Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899).

Volkelt J. Voträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. – Frankfurt am Main, 1892.

Naville E. La définition de la philosophie. – Paris, 1894. (Русск. пер.: Навиль Э. Что такое философия. – М., 1896).

Riehl A. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. – Leipzig, 1903. (Русск. пер.: Риль А. Введение в современную философию. – СПб., 1903).

Виндельбанд В. История философии. – СПб., 1898.

Windelband W. Praeludien. – Leipzig, 1907. (Прелюдии. – СПб., 1904).

Uebermeg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Theil. – Berlin, 1865.

Грот Н. Я. Философия и ее общие задачи. – СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1904. – 313 с.

Systematische Philosophie. – Leipzig, 1907. (Коллективный труд, в котором принимали участие Вундт, Паульсен, Риль, Эббинггауз, Липпс и другие. Есть русский перевод этой книги под неправильным заглавием: «Философия в систематическом изложении»).

ОТДЕЛ I. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ИЛИ ГНОСЕОЛОГИЯ

ГЛАВА II

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПОЗНАНИЯ (ЭМПИРИЗМ, СЕНСУАЛИЗМ, АПРИОРИЗМ)

Мы желаем понять сущность мирового процесса, мы желаем дать ответы на вопросы, в чем заключается первопричина мира, что такое душа, существует ли бессмертие и т. п. Мы надеемся разрешить эти вопросы при помощи нашего ума, мы надеемся постигнуть при помощи нашего ума вещи, которые нам не даны в нашем чувственном опыте, которые недоступны нашему чувственному восприятию. Но спрашивается, возможно ли такого рода познание. Может быть, эти вопросы неразрешимы; может быть ум наш по самой природе своей не может разрешить их. Исследование того, что наш ум может познавать по самой своей природа, и есть задача той философской дисциплины, которая называется теорией познания. Один из первых, указавших на такое значение теории познания для построения метафизики, был Кант[1]. В постановке этого вопроса состоит главная его заслуга. Кант поставил вопрос о необходимости исследовать нашу способность познания, подвергнуть ее, так сказать, критике, а потому и философия его называется критической[2]. По той же причине и главное его сочинение называется «Критикой чистого разума».

В предисловии этого сочинения он говорить: «Я под критикой понимаю не критику книг и систем, но способности разума вообще по отношению ко всем тем познаниям, к которым разум может стремиться независимо от всякого опыта»[3], а вместе с этим критика имеет в виду решить вопрос о «возможности или невозможности метафизики вообще». Прежде философы думали, что при помощи чистого разума, т.-е. разума, не пользующегося никакими опытными данными, можно построить метафизику, или науку о сверхчувственном мире. Кант хочет подвергнуть критике именно чистый разум, т.-е. исследовать, может ли в самом деле чистый разум познавать что-либо не данное в чувственном опыте.

Определим ближе задачу теории познания. В самом общем виде ее задачу можно формулировать, как вопрос об отношении между бытием и мышлением. Этот вопрос распадается в свою очередь на два тесно связанных друг с другом вопроса, именно на вопрос о реальности познания и вопрос о происхождении познания. Сущность вопроса о реальности или предмете познания сводится к следующему.

Мы в нашем повседневном опыте констатируем, что наш «ум» познает «вещи», которые существуют независимо от него и которые находятся как бы вне его.

---

[1] До Канта на такое же значение теории познания указывал английский философ Локк.

[2] О прежних философах, которые строили свое миропонимание, не останавливаясь на вопросе о том, обладает ли наш ум способностью познавать то, что ему приписывается, следует сказать, что они действовали догматически.

[3] Kritik d. reinen Vernunft. – Ausg., 1853. – S. 5-6.

Для популярного понимания в этом противопоставлении речь идет об «уме», в котором содержатся представления, и о «вещах», которые находятся вне нашего сознания, причем под вещами вне нашего сознания понимаются вещи, находящаяся вне нашего тела.

Мы различаем «вещи», нами познаваемы от «мыслей» об этих вещах. Для нас дерево, которое находится вне нас, и наша мысль об этом дереве представляются совершенно различными друг от друга. Дерево, которое растет около моего окна, может быть вырублено; оно как «вещь» перестанет существовать; несмотря на это, моя «мысль» об этом дереве может продолжать существовать; и наоборот, я могу в настоящее время не думать о дереве, растущем возле моего окна, у меня в данный момент не будет дерева как «мысли», но я знаю, что дерево, как «вещь», будет продолжать существовать. На этом основании мы и утверждаем, что дерево, как вещь, и дерево, как мысль, представляют собою нечто совершенно друг от друга отличное. Но спрашивается, на самом ли деле «дерево-вещь» и «дерево-мысль» представляют нечто совершенно друг от друга отличное или же они, может быть, одно и то же. Может быть, в действительности, они вовсе не отличаются друг от друга коренным образом, как это предполагает популярное сознание.

Если мы будем стоять на обычной точке зрения, допускающей различие между «деревом-вещью» и «деревом-мыслью», то мы должны будем спросить себя, какое между ними существует отношение, и каким образом «дерево-вещь» становится «деревом-мыслью», каким образом одно получается из другого. Ведь обыкновенно мы утверждаем, что «дерево-вещь» созидает или порождаешь «дерево-мысль».

Самый простой ответь на этот вопрос давали древние материалисты. Они именно предполагали, что от вещей отделяется нечто вроде изображений, которые через органы чувств попадают в нашу душу или мозг и там дают начало нашим мыслям о тех или других вещах внешнего мира[1]. Аналогичный взгляд некоторые из современных материалистов выражали таким образом что наш ум есть как бы отображение того, что имеется во внешнем мире[2]. При таком взгляде на отношение между внешним миром и мыслью становится, по-видимому, понятным существование вещей в виде вещей в обыкновенном смысле и в виде вещей, как мыслей; но в действительности эта теория имеет только вид теории, на самом же деле она представляет собою только образное сравнение с отображающим зеркалом, ничего в действительности не объясняющее. Если бы даже признать правильность этой теории, то все-таки вопрос, каким образом дерево-вещь может сделаться деревом-мыслью, остается по-прежнему не решенным.

К подробному рассмотрению этого вопроса мы вернемся ниже, а теперь рассмотрим сущность второго вопроса теории познания – именно о происхождении познания.

---

[1] Об этом см. мою книгу: Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. Публ. лекции, чит. в Киеве в 1898-1899 гг. — СПб., 1900. — С. 30.
[2] Напр. см.: Engels F. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. – Stuttgart, 1886. – S. 4, 15 и др., а также Engels F. Herrn Eugen Dühring's Umwälzung d. Wissenschaft. – Leipzig, 1878. – S. 8 и др. (имеются русские переводы).

Если сказать, что наше познание есть не что иное, как просто изображение или хотя того, что имеется в объективном мире, то мы получим особенную теорию познания, которую можно назвать сенсуалистической. Эта теория объясняет происхождение нашего познания, исходя из того положения, что все, что мы имеем в нашем познании, есть продукт деятельности органов чувств. Наше познание вообще простирается только лишь настолько, насколько наши органы чувств отображают внешние явления. Все наши мысли, даже самые сложные и самые возвышенные, суть не что иное, как преобразованные ощущения[1].

Следовательно, по этой теории есть только один способ познания, познание при помощи чувств; а из такого взгляда на познание следует, что познание о сверхчувственном невозможно. Мы можем познавать только то, что прямо или косвенно подлежит ведению наших чувств, а то, что не может так или иначе быть воспринято ими, то не подлежит нашему познанию. Поэтому человек должен отказаться от надежды познать сверхчувственное. Если, таким образом признать, что познание при помощи органов чувств или опыта[2] есть единственный источник познания, т.-е. стоять на точке зрения сенсуалистической, то мы необходимо приходим к признанию невозможности сверхчувственного познания, т.-е. мы приходим к тому философскому учению, которое называется позитивизмом.

Тот взгляд, что все наши познания получают начало из чувств или из опыта, мы находим уже в древности, напр., у софистов. Но правильно ли это учение? Действительно ли все, что ни есть в нашем познании, может быть выведено из деятельности органов чувств? Нет ли в нашем познании таких элементов, которых нельзя вывести из ощущений?

Платон (427-347 до Р. Х.), подвергший критическому исследованию сенсуалистическое учение, пришел к тому заключению, что есть элементы познания; относительно которых нельзя утверждать, что они происходят из чувственного опыта, напр., понятия: «бытия», «небытия», «тождества», «сходства», «равенства». Можно ли сказать, что мы, напр., идею «равенства» получаем из опыта, подобно тому, как мы получаем из опыта идеи «цвета», «звука» и т. п.? Казалось бы вполне естественным признать, что идея «равенства» получается из созерцания и сравнения равных вещей, подобно тому, как вообще те или другие понятая получаются из сравнения тех или других представлений вещей, данных нам в чувственном опыте. Платон с этим не согласен. По его мнению, мы не можем получить идею равенства из сравнения равных вещей потому, что идея равенства предполагает абсолютное равенство, между тем как в предметах чувственного мира, которые мы считаем равными, такого абсолютного равенства нет. Следовательно, идея равенства, которой мы фактически обладаем, должна получаться не из опыта[3]. Таким образом Платон должен был придти к допущению, что существуют познания, ко-

---

[1] Самым типичным представителем этого учения является французский философ Кондильяк (1715-1780).

[2] Обращаю внимание читателя на то, что я отождествляю такие термины, как «чувственное познание», «познание при помощи органов чувств» и «опыт». Этот последний термин, как мы увидим ниже, употребляется еще и в другом значении.

[3] См. его диалог Теэтет и Федон 74-5.

торые не могут быть объяснены обыкновенным чувственным опытом. Но какой же существует источник для познания этого рода? По мнению Платона, они получаются из самого духа. Как понять это утверждение? Кажется, что Платон признает познания, которые находятся готовыми, в нашем уме. По-видимому, и объяснения Платона заставляли думать, что он именно это признавал. Платон связывал вопрос о происхождении познания с мифологической теорией о судьбе души до её воплощения. Человеческая душа до ее соединения с телом жила в особенном мире, который он называет занебесным. Этот мир занебесный есть истинная действительность, это есть мир «идей». Мир, в котором мы живем, собственно не есть истинный, а есть только лишь тусклое отражение того истинного мира «идей». Наша душа, находясь в занебесном мире, созерцала эти истинные реальности, она познакомилась с ними до своего воплощения. В момент своего воплощения душа позабыла эти некогда приобретенные познания, и они стали сохраняться в ней в неясном виде. И когда она теперь, в своей земной жизни, созерцает какие-либо вещи, то вспоминает о том, что она раньше созерцала. Этим объясняется то обстоятельство, что душа может иметь идеи, которых она по самому существу не может воспринимать при помощи чувств. Это именно суть те идеи, которые она приносит с собою при рождении. Оттого, по выражению Платона, «наше познание есть воспоминание» о тех идеях, которые душа некогда созерцала до своей земной жизни. Это суть идеи прирожденные или, как их чаще называют, врожденные.

Таким образом мы приходим к теории врожденных идей. Термин «врожденные идеи» очень многих вводил в заблуждение. Врожденными идеями или понятиями следует считать все те идеи, которые происходят не из чувственного опыта. Очень многие думают, что, если философы признают, что в человеческом познании есть элементы, которых нельзя вывести из деятельности органов чувств, то это значить, что они признают, что душа приносить их с собою готовыми при рождении. Очень многие при словах «врожденные понятия» думают, что дело идет о понятиях, которые в таком же роде находятся в человеческом уме, в каком вещи могут находиться в каком-либо ящике. Так как по отношению к понятиям это было бы нелепо, то и самое учение о врожденных понятиях или идеях кажется таким же нелепым.

На мой взгляд, и сам Платон не так себе представлял врожденные идеи. Если отбросить его мифологический способ выражения, то в его теории существенным окажется убеждение, что есть элементы познания, которые не могут быть выведены из чувственного опыта.

Это учение о врожденных идеях в новейшей философии, именно у Декарта (1596-1650), приняло следующую форму.

Декарт исходил из того убеждения, что всякая наука, если она желает считаться наукой в собственном смысле, должна ставить себе за образец математику, выводы которой обладают полной достоверностью или аподиктической достоверностью.

Но почему собственно математика, этот образец всех наук, обладает абсолютной достоверностью? Потому что предметы, с которыми она оперирует, не заимствуются нами из внешнего опыта, а суть построения нашего ума. В самом деле, в

геометрии и арифметике мы не заботимся о том, существует ли в природе что-нибудь похожее на их построения. Мы, напр., определяя свойства треугольника, имеем дело не с теми треугольниками, которые реально существуют в природе, а с идеальными, которые составляют продукт построений нашего ума. По мнению Декарта, все, что мы мыслим ясно и отчетливо, то истинно, а математические положения мы именно мыслим ясно и отчетливо. Следовательно, нам нет надобности искать оправдания правильности наших математических построений в соответствии их с действительностью. Мы не должны искать оправдания истинности наших математических построений в чувственном опыте, а должны искать обоснования их в уме. Положения математики получают свою достоверность не из опыта, а из деятельности самого ума. Математические идеи Декарт, в отличие от просто опытных идей, называет врожденными, к числу которых он относит также общие логические принципы, математические основные понятия и т. п.[1].

Но чтобы видеть, до какой степени обозначение идей врожденными может вводить в заблуждение, я напомню о возражениях, которые приводил Локк (1632-1704)[2] против этого учения. Он именно говорил, что, если бы было правильно то учение, по которому в нашей душе существуют врожденные идеи, по которому душа при рождении приносит какие-то готовые идеи, то нужно было бы, чтобы ребенок, когда у него является сознание, понимал такое положение, как напр.: «невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была». Но ведь всякий знает, что этого относительно ребенка никак нельзя утверждать. У него не только нет этих идей, но даже если бы мы захотели ему внушить их, то он их не понял бы: понимание таких положений предполагает продолжительный опыт.

А из этого ясно, что эти идеи не могут быть признаны врожденными, а должны считаться приобретенными.

Но Локк, приводя возражения этого рода, был совершенно не прав, потому что Декарт вовсе не признавал, что в человеческом уме находятся какие-нибудь готовые идеи. Он, употребляя выражение «врожденные» идеи, хотел только сказать, что эти идеи вырабатываются независимо от опыта; а это вовсе не значить, что эти идеи представляют что-либо готовое, приносимое человеком при рождении. Мысль Декарта простейшим образом можно так выразить. В нашем познании есть нечто такое, что мы познаем через посредство самого ума, независимо от деятельности наших органов чувств. Критерием достоверности этих элементов познания является не соответствие их с действительностью, а то обстоятельство, что мы их мыслим ясно и отчетливо.

Признание существования таких элементов познания имело важное значение в философии. Философы стали говорить, что у нас есть особый источник познания, именно познание из самого разума, без участия деятельности органов чувств. Таких философов называли рационалистами.

Рационалисты, напр. Спиноза (1632-1677), рассуждали следующим образом. Так как мы в математике оперируем с нашими идеями при помощи чистого ума

---

[1] См., напр., Декарт Р. Метафизические размышления. – СПб., 1901. – С. 68-70.

[2] См. Locke J. Essays on Human Understanding. – New York, 1896. – Book I. Ch. II. (Русск. пер. Опыт о человеческом разумении. – М., 1897. – Кн. 1, гл. 2-я).

независимо от воздействия органов чувств, то каждая наука должна уподобиться ей в этом отношении. В каждой науке мы должны были бы также познавать при помощи только умозаключения, без участия деятельности органов чувств. Поясним это при помощи какого-либо примера. Между вещами существует причинная связь АВ. В этой причинной связи А есть причина, В есть действие Между понятиями существует отношение основания и следствия. По его мнению, если мы раскроем связь между понятиями и найдем, что логически они находятся друг к другу в отношении основания к следствию, то мы в то же время раскроем причинную связь между вещами, им соответствующими, и можем сказать, что А есть причина В. Из раскрытия отношения понятий мы можем раскрыть отношение между вещами. Так рассуждали рационалисты, которые думали, что не все наше познание получается из опыта, и что мы имеем еще высший род познания, именно познание из одного разума.

Против этой теории рационалистов возражали эмпиристы, лучшим представителем которых является Юм (1711-1776), следующим образом.

По мнению Юма, у нас нет никакого познания, кроме того, которое мы можем иметь, благодаря деятельности органов чувств. Всякое познание, которое мы имеем, сводится к познанию при помощи чувств, и только то познание может быть признано познанием в собственном смысле слова, которое мы можем свести на ощущения. Все наши познания сводятся в конце концов на восприятия при помощи органов чувств. Всякому познанию должно соответствовать что-нибудь в ощущении или во впечатлении. Если бы оказалось, что в нашем познании есть что-нибудь такое, чему нельзя указать соответствующего впечатления, то мы должны признать, что такое познание не есть истинное познание.

Возьмем взгляд Юма на причинность. По его мнению, неправы рационалисты, когда они думают, что можно узнать причинную связь вещей из познания отношения между понятиями. В действительности причинную связь между вещами можно узнать только из созерцания реальной связи именно между вещами. Если бы мы не воспринимали этой связи, то мы никогда не знали бы о существовании между ними причинной связи. «Дайте, – говорить Юм, – человеку с самым выдающимся умом и способностями какой-нибудь предмет, который для него является новым, и он при самом тщательном исследовании его свойств не будет в состоянии открыть какую-либо из его причин или действий. Адам, о котором говорят, что его рассудочные способности вначале были совершенными, из прозрачности и жидкого состояния воды не мог бы сделать заключения, что он может в ней задохнуться». Нужно, чтобы в опыте мы восприняли соединение причины А с действием В, в противном случае мы не будем в состоянии открыть причинной связи. Наш разум без помощи опыта не может сделать никакого заключения о причинных отношениях. Следовательно, рационалисты неправы, когда говорят, что мы можем познать причинную связь вещей из простого раскрытия связи между понятиями[1].

---

[1] См. Hume D. An enquiry concerning human understanding. – New York, 1748. – Sec. IV. Part I. (Русск. пер. Исследование человеческого разумения. – СПб., 1902).

Рационалисты в защиту аподиктической достоверности познания приводили в доказательство то, что в причинной связи между причиной и действием существует необходимая связь. Юм это оспаривает. Если говорят, что в причинной связи между причиной A и действием B, кроме временной последовательности, есть еще и «необходимость», то, по мнению Юма, это неправильно. Необходимости в вещах нет. Её реальность можно было бы признать только в том случае, если бы мы могли указать, что ей соответствует определенное впечатление, но так как мы такого впечатления указать не можем, то ясно, что и самой необходимости реально не существует. Необходимость, о которой говорят рационалисты, есть только видимость. Если говорят, что в причинной связи A необходимо вызывает B, то это можно объяснить таким образом, что A в нашем опыте часто связывалось с B, так что когда является A, то за ним вслед является и B; при появлении A мы привыкли ожидать B. Другими словами, у нас установилась настолько прочная связь между A и B, что когда в сознании возникает мысль об A, то тотчас же возникает мысль и о B. Вследствие быстрого перехода мысли от A к B, у нас при представлении A является известное чувство принуждения мыслить B, что и заставляет нас думать, что A необходимо вызывает B; у нас возникает убеждение, что A необходимо является причиной B, но так как самое это убеждение есть только видимость, то не следует говорить, что A создает B необходимо, а следует говорить, что нам кажется, что A созидает B необходимо. Это есть только убеждение, которое логически никак не может быть доказано.

Из этого ясно, что мы вообще не можем быть уверены, что в самом деле между вещами существует необходимая причинная связь; а из этого вытекают следующие важные последствия. Если мы должны утверждать, что нам только кажется, что A необходимо вызывает B, в действительности же мы в этом не можем быть уверены, то мы должны распространить это на все причинные связи и сказать, что вообще нельзя утверждать, что какая-нибудь причина необходимо вызывает какое-нибудь действие. По мнению Юма, общепринятое правило, что «все то, что начинает существовать, должно иметь причину существования», не может быть признано достоверным. Другими словами: то, что мы именно называем «законом причинности», вовсе не может быть доказано, т.-е. вполне мыслимо, что что-либо начинающее существовать, может получить существование без причины.

Но если мы станем утверждать, что закон причинности не имеет всеобщности, то что станет с нашим научным познанием? что тогда сделается со всеми нашими законами природы? Ведь закон природы называется нами «необходимым» именно в том смысле, что он всегда и везде действует с одинаковым постоянством. Напр., мы утверждаем, что вода при определенных данных условиях затвердевает. Утверждая это, мы уверены, что так было при Аристотеле, так совершается в наше время, так должно быть и завтра, и через сто лет; так этот процесс совершается у нас на земле, так он совершается на Марсе и везде, где только есть вода и есть понижение температуры. Мы уверены, что то, что есть сегодня, будет и завтра по той причине, что мы уверены, что законы природы действуют однообразно. Мы уверены, что они завтра будут действовать так же, как они действуют сегодня. Если бы у нас не было такой уверенности, то у нас не могло бы быть науки. В самом деле, если бы я не был уверен в том, что существует однообразие природы, если бы я

не был уверен в том, что тот закон природы, который я открыл сегодня, будет действовать и завтра, то наука не могла бы существовать.

Юм именно утверждал, что мы не можем доказать, что существует однообразие законов природы; мы не можем доказать, что будущее похоже на настоящее. Этим он подверг сомнению возможность науки и пришел к тому, что обыкновенно называют скептицизмом.

Был еще один вопрос, в котором Юм оказался скептиком. Это именно в вопросе о реальности математики. Дело в том, что рационалисты считали математику образцовой наукой, которой все остальные науки должны подражать. Но Юм по отношению к достоверности этой науки держался совершенно особенного мнения. Он находил, правда, что положения математики отличаются аподиктической, т.-е. абсолютной, достоверностью, но он и здесь пытался применить свой критерий соответствия действительности и думал, что в этом отношении математика не имеет того признака, который характеризует науку в собственном смысле слова. В ней именно мы не имеем соответствия с действительностью. Все положения геометрии оставались бы истинными даже в том случае, если бы в мире не было ни одного треугольника, ни одного круга и т. д. Хотя все положения математики абсолютно достоверны, но они не соответствуют действительности и не могут быть доказаны при помощи соответствия с нею. Возьмем пример. Обыкновенно принято говорить, что линии равны в том случае, когда они совпадают друг с другом. Это правда, но мы не имеем никакой возможности доказать самого совпадения. Юм не соглашался с общепринятым взглядом, по которому линия состоит из бесконечного множества непротяженных (математических) точек, он именно думал, что линия делима на конечное число точек, обладающих протяженностью, хотя и очень незначительной. Чтобы показать, что одна линия равна другой, мы должны были бы показать, что те·числа точек, из которых состоит одна и другая линия, равны между собою, но так как мы не можем определить числа точек в одной и другой линии вследствие чрезмерно малой величины этих точек, то мы и не можем доказать равенства линий[1].

Таким образом оказывается, что, хотя математика в абсолютно достоверна, однако она не есть наука о предметах, она не есть наука о реальной действительности, поэтому она не есть настоящая наука. Вот другое скептическое положение, к которому пришел Юм. Он к этому необходимо должен был придти, потому что при оценке знаний повсюду пользовался своим эмпирическим критерием соответствия с действительностью. Он считал истинным познанием только то познание, для которого можно было указать соответствующее впечатление. Таким образом его эмпиризм необходимо приводил к скептицизму.

Таковы были гносеологические направления во времена Канта (1724-1804). Ему нужно было занять определенное положение в этих направлениях. Он должен был стать или на сторону эмпиризма, или на сторону рационализма. Он должен был ответить на вопрос, откуда получаются наши познания, действительно ли только из опыта или также из ума. Действительно ли все человеческое познание

---

[1] См. Hume D. A Treatise of human nature. – London, 1817. – Part IS.

получится целиком из опыта, или, может быть, в нем есть такие элементы, которые получаются из другого источника.

Как я уже выше сказал, теория познания нужна была Канту для того, чтобы решить вопрос о том, возможно ли сверхчувственное познание о Боге, душе, бессмертии и т. п., возможна ли метафизика, как познание из чистого разума.

Как мы уже видели, философы-рационалисты думали, что вообще существует познание из чистого разума; из чистого же разума можно познать то сверхчувственное, что составляет предмет метафизики. Они основывались на том, что математика есть наука, которая строится независимо от данных чувственного опыта. Для них то обстоятельство что мы можем познавать нечто, не данное в чувственном опыте, как мы это имеем в математике, было единственным основанием признавать возможность метафизики. Такое познание, которое, по предположению, получалось не из чувственного опыта, называлось априорным познанием в противоположность познанию апостериорному, получающемуся из чувственного опыта.

Кант должен был решить, действительно ли возможно такое познание из чистого разума, и действительно ли это познание имеет такой характер, как математическое познание.

Заметив это, мы легко поймем несколько своеобразную постановку главного вопроса «Критики чистого разума». Желая решить вопрос о том, возможна ли метафизика, Кант ставит вопрос, на первый взгляд кажущийся совершенно непонятным. Именно он спрашивает: «как возможны синтетические априорные суждения?».

Разберем ближе смысл этого вопроса.

Такие суждения, в которых раскрывается содержание подлежащего, Кант называл аналитическими суждениями, а также суждения, в которых к подлежащему присоединяется нечто новое, Кант называл синтетическими суждениями. Так, напр., суждение «все тела протяженны» нужно считать аналитическими суждением, потому что в этом суждении в сказуемом высказывается только то, что уже содержится в подлежащем. В самом деле, когда мы произносим подлежащее «тело», то в нем уже содержится понятие «протяженности». Следовательно, в суждении все «тела протяженны» мы не высказываем ничего больше того, что было в подлежащем. В действительности в этом суждении мы только раскрываем содержание подлежащего Суждение «воздух эластичен» содержит в сказуемом нечто такое, чего в подлежащем не содержится. Это суждение расширяет наше познание, прибавляя нечто новое к понятию, содержащемуся в подлежащем. Это суждение синтетическое.

Канту нужно было решить вопрос о том, возможна ли философия, как познание о сверхчувственном мире, при помощи чистого разума, при помощи аналитических суждений, т.-е. при помощи простого раскрытая понятая, как это было признано в современной ему метафизике.

Чтобы решить этот вопрос, Канту нужно было сначала решить, возможно ли вообще познание при помощи простого раскрытая понятий. Он находить, что раскрытие понятий не дает настоящего познания, что оно не расширяет нашего познания, не подвигает нас вперед; в аналитических суждениях мы узнаем не больше того, что мы имеем в подлежащем. Настоящее познание содержится в синте-

тических суждениях. Следовательно, если метафизика претендует на настоящее познание, то она должна содержать синтетические суждения, но при этом должна быть априорной, так как предметом ее является сверхчувственный мир. Вот почему Кант ставить вопрос о возможности априорных синтетических суждений.

Конечно, под «возможностью» суждений в данном случае отнюдь не следует понимать возможность сопоставления или соединения подлежащего со сказуемым. Что мы можем строить синтетические априорные суждения, в этом едва ли кто-нибудь сомневался. Вопрос в том, при каких условиях этим субъективным построениям соответствует что-либо объективно реальное. Вот о такой возможности говорил Кант.

Таким образом кантовский вопрос «как возможны априорные, синтетические суждения» нужно понимать следующим образом. При каких условиях априорным синтетическим суждениям соответствует объективная реальность, другими словами, при каких условиях априорные субъективные построения вообще могут приобрести объективный характер?

Для разрешения вопроса об условиях объективной реальности априорных синтетических суждений вообще Канту нужно было взять такие науки, которые содержать априорные синтетические суждения и объективная действительность которых не подлежит сомнению, и посмотреть, каким условиям они удовлетворяют. Тогда можно было бы решить, при каких вообще условиях априорные синтетические суждения приобретают объективную действительность.

К числу таких наук относятся математика с ее отделами: геометрией, арифметикой и механикой (т.-е. наукой о движении) и чистое естествознание[1]. Главное понятие, с которым оперирует геометрия, есть понятие пространства; главное понятие, с которым оперирует механика, есть время (то же нужно сказать об арифметике). Канту нужно было решить вопрос, при каких условиях возможны априорные синтетические суждения в таких понятиях, как пространство и время.

Если определить, при каких условиях возможны априорные синтетические суждения в математике и в чистом естествознании, то тогда можно решить вопрос, возможна ли метафизика, как наука. Для этого нужно будет только показать, удовлетворяет ли метафизика всем условиям, которым удовлетворяют математика и чистое естествознание.

Прежде всего, заметим, что Кант считает ошибочным взгляд рационалистов на то, что метафизику возможно отождествлять с математикой. Между ними в действительности есть огромное различие. Метафизика есть познание из понятий, т.-е. она действует путем простого разложения понятий, другими словами, она строить исключительно аналитическая суждения; математика же, напротив, «конструирует понятия», как выражается Кант. «Конструировать» какое-нибудь понятие, зна-

---

[1] Под этим последним Кант понимает совокупность таких положений, как «субстанция пребывает неизменною и постоянною», «все, что совершается, определено известною причиною» и т. под. (об этом см. напр. Vaihinger H. Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. – New York, 1976. – S. 240. – §15. Пролегомены).

чить построить соответствующую этому понятно интуицию[1]. Метафизика просто берет понятие и разлагает его и таким образом составляет аналитические суждения. В математике этим довольствоваться нельзя. Напр., чтобы определить свойства треугольника, было бы недостаточно, если бы просто стали разлагать понятие треугольника. Нам нужно построить предмет, соответствующий этому понятию, т.-е. построить на бумаге или в воображении треугольник. В аналитических суждениях мы остаемся при одном и том же понятии, в математических суждениях мы выходим за пределы данного понятия к тому, что содержится в интуиции, соответствующей данному суждению.

Отсюда ясно, что математические суждения должны иметь характер синтетический, что они не могут получаться путем простого разложения понятий[2].

Итак, чтобы решить вопрос, «как возможны синтетические априорные суждения», Канту нужно было взять прежде всего математику, которая содержит именно синтетические априорные суждения, и показать, каким образом ее суждения, субъективные умственные построения, приобретают объективный характер, т.-е. делаются построениями, имеющими отношение к реальному миру.

Чтобы решить вопрос об объективном характере математики, нужно было предварительно исследовать понятие пространства и времени. Прежде всего Кант утверждает, что понятия пространства и времени имеют априорный характер, т.-е. что это не суть обыкновенные эмпирические понятия, полученные из чувственного опыта путем абстракции.

Этот главный аргумент Канта нужно понимать следующим образом.

Когда мы произносим слово пространство или думаем о пространстве, именно о пространстве, как оно употребляется, напр., в математике, то мы его себе представляем чем-то единым, бесконечным, в виде вместилища, в котором содержатся отдельные разрозненные вещи. Пространство это мы представляем себе чем-то вполне однородным, везде обладающим одними и теми же свойствами.

Теперь спросим себя, может ли понятие пространства с такими свойствами быть получено из опыта, т.-е. есть ли в опыте что-нибудь такое, что ему вполне соответствовало бы? Конечно, нет. Все, что мы воспринимаем, все, что мы можем воспринимать при помощи органов чувств, не может нам дать того, что содержится в нашем понятии пространства. Мы при помощи нашего глаза, напр., можем воспринимать цвета, можем воспринимать их различное расположение. Мы можем воспринимать протяженность этого стола, протяженность этого камня, этого леса, этого дома, мы можем воспринимать эту линию, этот треугольник. Одним словом, мы воспринимаем целый ряд различных протяженностей, но одна протяженность не похожа на другую; каждая из них различно направлена, имеет различное положение и в конце концов совсем не похожа на ту протяженность, которую мы называем пространством и свойства которой я только что описал, и потому можно сказать, что восприятие этих видов протяженностей не может дать на-

[1] «Интуицией» я перевожу кантовский термин Anschauung. Другие переводят этот термин посредством «созерцания», «воззрение».

[2] Vaihinger H. Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. – New York, 1976. – S. 548. – §4. Пролегомены.

чала понятию пространства с указанным содержанием, потому что мы ведь из психологии знаем, что для получения какого-либо абстрактного понятия необходимо, чтобы воспринимаемые вещи были сходными. Когда мы, напр., созидаем отвлеченное понятие красного цвета, то мы созерцаем различные предметы, имеющие то общее, что в них при всем различии, есть красный цвет. В данном случае в единичных протяженностях нет тех элементов: единичности, однородности и т. п., которые характеризуют пространство.

Отсюда мы можем сделать вывод, что означенное понятие пространства не могло получиться путем обыкновенной абстракции, что оно не могло получиться при помощи абстракции из восприятия предметов чувственного опыта, Вот эту именно мысль хотел выразить Кант, когда говорил, что «пространство не есть эмпирическое понятие, которое извлечено из внешних опытов»[1]. Это понятие не только не может быть получено из внешнего опыта, а напротив, для того, чтобы мы могли воспринять какой-нибудь цвет, чтобы мы могли воспринять какой-либо звук, исходящий из какой-либо части пространства, какую-нибудь частную протяженность, нужно, чтобы мы имели то понятие пространства, о котором я только что говорил. Мы не можем, напр., сказать, что этот стол находится там-то, что это пятно такой-то величины находится там-то, что этот звук исходить оттуда-то, без того, чтобы при этом мы не мыслили указанное понятие пространства. Без мышления этого пространства мы не можем мыслить о каких бы то ни было пространственных отношениях. Это Кант выражает таким образом: понятие пространства не только не получается из опыта, а, напротив, сам опыт делается возможным только благодаря этому понятию. Это понятие делается необходимым условием внешнего восприятия. Оно обладает таким свойством, что мы ничего не можем мыслить из того, что находится в объективном мире, без этого понятая. Пространство в вышеуказанном смысле мы можем мыслить не имеющим цвета, или вообще не имеющим какого бы то ни было содержания, между тем как мы не можем мыслить чего-либо принадлежащего к объективному миру, без того, чтобы не мыслить при этом пространства[2].

Понятие, которое обладает таким свойством, Кант называет априорным, в отличие от обыкновенных понятий, которые получаются путем абстракции из восприятия внешних впечатлений.

Само собою разумеется, что, деля понятая на две группы (априорные и апостериорные), Кант вовсе не желал сказать, что априорные понятия, как что-нибудь готовое, находятся в нашем уме при рождении. Эти понятая, как и всякие другие понятая, приобретаются нашим сознанием. Они, конечно, не были у ребенка при рождении, они являются продуктом логической переработки. Выделяя их в особую группу, Кант хотел только сказать, что понятая эти имеют особенный характер, что им в действительности не соответствует что-либо определенное в том смысле, в каком соответствует, напр., понятию камня или растения.

Каким путем априорное понятие могло получиться, при помощи каких психологических процессов оно вырабатывается, мы рассматривать не станем; это для

---

[1] Vaihinger H. Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. – New York, 1976. – S. 51.
[2] Там же. – S. 51-53.

нас важности не представляет. Для нас важно заметить только, что оно отличается от других понятий, что его происхождение должно быть иным, что оно не получается путем обыкновенной абстракции и что, кроме того, это понятие в нашем познании играет особенную роль, именно оно обусловливает собою познание внешнего мира. Такие понятия, которые обусловливают собою познание вообще, Кант называет априорными. Следовательно, Кант, называя понятие пространства априорным, вовсе не имел в виду признать его чем-то имеющим сверхъестественное происхождение; оно, разумеется, имеет вполне естественное происхождение, но функция его совершенно особенная. Оно имеет обусловливающее значение: без этого понятия не могло бы быть никакого познания объективного мира.

После этого нам немного придется говорить об априорности понятия времени. Время тоже мыслится нами, как нечто единое, бесконечное, однородное. И относительно понятия времени мы должны сказать, что его свойства самым ясным образом показывают, что оно не могло получиться из чувственного опыта, как понятие «звука», понятие «человека» получается из сравнения сходных вещей, потому что те явления или события, которые дают начало понятию времени, отличаются прерывистым характером и не содержать в себе тех элементов единичности, бесконечности и однородности, которые характеризуют понятие времени. При этом понятие времени играет совершенно такую же роль, как и понятие пространства. Подобно тому, как пространство обусловливает восприятие внешних вещей, так и время обусловливает восприятие внутренних явлений. Мы не можем воспринимать наших чувств, желаний и т. п. без того, чтобы не мыслить их совершающимися во времени; восприятие внутренних явлений предполагает указанное понятие времени. Следовательно, время не есть копия чего-либо объективно данного. Кроме того, понимание, напр., движений было бы невозможно без вышеуказанного понятия времени. Чтобы мы могли мыслить движение, мы должны иметь понятие времени, как чего-то текущего равномерно, обладающего однородными свойствами и т. п. Потому-то Кант и говорить, что указанное понятие времени делает возможным форономию, или общее в учете о движении.

Заметим, что эти два понятия пространства и времени являются необходимым условием нашего восприятия вещей внутреннего и внешнего мира, т.-е. всего того, что вообще может подлежать нашему восприятию или познанию, или опыту в широком смысле слова. Понятия, которые служат условиями нашего опыта вообще, по терминологии Канта, называются априорными понятиями.

Но существует ли объективно что-нибудь такое, что соответствовало бы указанными понятиям пространства и времени? Существует ли что-нибудь такое объективно, для чего наше понятие пространства и времени являлось бы копией, отображением? Как я уже сказал выше, ничего такого нет. Пространство, напр., обладает такими свойствами, которым в объективном мире нет ничего соответствующего. Если мы признаем, что понятие пространства содержит в себе нечто такое, чего нет во внешнем мире, то мы можем сказать, что оно в известном смысле есть продукт творчества нашего сознания, т.-е. что наше сознание созидает понятие пространства и времени из собственных средств, а отсюда вывод понятен. То, что мы воплощаем в понятиях пространства и времени, не есть что-нибудь такое, что обладает объективною реальностью: оно имеет только субъективную реальность.

Пространство и время, как мы их мыслим, имеют только субъективное существование. В самом деле, если бы мы признали их объективно существующими, то мы пришли бы к ряду противоречий. Мы мыслим себе пространство, как что-либо бесконечное, но можно ли сказать, что бесконечное пространство существует реально? Конечно, нет. Поэтому следует признать, что пространство не имеет абсолютного существования, но что оно есть продукт нашего сознания, имеющий только субъективное существование. Так как мы все объективно существующее познаем не иначе, как в связи с понятием пространства, которое является, так сказать, фоном при восприятии их, то ясно, что мы пространство можем назвать субъективной формой сознания.

Название формы в данном случае вполне уместно, потому что понятая пространства и времени как бы на самом деле придают нашему восприятию известную форму. Без этих понятий не могло бы быть никакой мысли о внешнем или внутреннем мире: эти последние представляли бы полный хаос, между нашими ощущениями не было бы никакой связи. Пространство, напр., в этом случае является как бы фоном, на котором располагаются различные элементы восприятия, а также различные виды протяженности. Только в этом смысле эти понятия и могут быть названы формами сознания и притом априорными.

Но отнюдь нельзя думать, что под этими «формами» Кант понимал что-то вроде пустых сосудов, которые наподобие чего-либо материального придают определенный вид тому, что мы воспринимаем. Кант вовсе не думал, что эти формы заранее находятся в сознании человека при его рождении и что они при соприкосновении с предметами опыта придают ему известную форму. Такого предшествования форм в процессе познания он вовсе не признавал. Говоря об обусловливании, он имел в виду только лишь логическое отношение между понятиями. Поэтому читатель должен совершенно отрешиться от понимания формы, как чего-либо аналогичного материальной форме.

Заметим, что Кант пространство и время называет субъективными формами сознания, мы можем перейти к разбору кантовского вопроса: «как возможны синтетические априорные суждения» в математике.

Разрешение этого вопроса, как мы сейчас увидим, находится в тесной связи с доказательством существования априорных познаний[1].

Как мы уже видели, Юм соглашался с тем, что математика есть наука абсолютно достоверная, но при этом думал, что она не есть наука о предметах, она не есть объективная наука. Канту нужно было показать, что математика есть наука объективная, что она есть наука о предметах. Это доказательство он ведет следующим образом.

Мы имеем известные суждения относительно свойств пространства, которые мы считаем аподиктически достоверными. Напр., что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. Может быть, субъективно это правильно, но можем ли

---

[1] Это доказательство существования априорных «познаний» Кант называет «трансцендентальным объяснением», в отличие от *«метафизического объяснения»*, под которым он понимает просто доказательство априорности пространства и времени.

мы доказать, что так должно быть и объективно? На этот вопрос Кант отвечает утвердительно.

Разберем сначала, что значить быть объективным? Что нужно для того, чтобы понятие было объективно? Для этого нужно, чтобы понятие и соответствующий ему предмет находились в полном соответствии друг с другом. При этом условии мы можем сказать, что то, что есть у нас в уме, справедливо и относительно объективного мира.

Такого рода соответствие может осуществиться при следующих двух условиях; или 1) если предмет определяет понятие, или 2) если понятие определяет предмет. Спрашивается, благодаря чему устанавливается искомое соответствие между геометрическими[1] построениями и предметами, благодаря чему геометрия делается наукой о предметах?

Предположим первый случай, именно, что предметы внешнего мира определяют наши геометрические понятия. Может ли это быть? Нет, этого не может быть, потому что, как мы видели, наше понятие пространства обладает именно такими свойствами, что реальные предметы не могут его определить. Геометрические построения предполагают пространство с такими свойствами, которых в реальных предметах не имеется, а потому естественно, что предметы не могут в нашем сознании создать понятия пространства, как оно употребляется в геометрии. Следовательно, остается вторая возможность, именно, остается предположить, что в геометрических построениях понятие определяет предмет.

Но как понять утверждение, что понятие определяет предмет? Ведь сказать это, значить сказать, что наш ум создает самые предметы. На первый взгляд это утверждение кажется очень парадоксальным, но парадоксальность тотчас исчезнет, если мы разберем сущность рассуждений Канта, а, главным образом, обратим внимание на его утверждение, что пространство есть априорная форма сознания.

Мы видели, что все познаваемые нами предметы становятся познаваемыми только в этих формах пространства и времени. Следовательно, эти формы познания и в сознании, и в предметах тождественны, а потому и математика, которая кладет в основании своих построений именно представления этих форм, и есть наука о предметах. Пусть читателю не покажется странным, если мы этот вывод так формулируем: «Математика объективна потому, что она имеет своим предметом именно субъективные формы нашего сознания».

Мы видели, что, по мнению Канта, математика обладает интуитивным характером, т.-е. что геометрические построения получаются не путем раскрытая понятий, а путем интуиции, т.-е. наглядного построения. Напр., если мы желаем строить какие-нибудь суждения относительно линии, то мы эту линию должны провести; если мы желаем рассуждать о свойствах треугольника, то мы должны построить его, т.-е. изобразить реально или в воображении соответственный треугольник. Это именно Кант и имел в виду, когда говорил, что математика обладает интуитивным характером. Но здесь получается, по-видимому, противоречие. С одной стороны, утверждается, что математика обладает интуитивным характером, с другой стороны, утверждается, что она имеет дело с априорными формами. Как

---

[1] Или математическими вообще.

соединить два таких понятия, как интуитивный и априорный? Кажется, что априорная интуиция есть нечто совершенно невозможное. Ведь об интуиции можно говорить только в том случай, когда предмет интуиции находится налицо, между тем термин «априорная интуиция» как будто предполагает, что должна происходить какая-то интуиция в то время, когда предмета интуиции нет налицо. Поэтому-то и кажется, что «априорная интуиция» невозможна.

По мнению Канта, в действительности априорная интуиция возможна, но только мы должны предположить, что это есть такая интуиция, которая не содержит ничего, кроме формы пространства, а под формой пространства Кант, очевидно, понимал то понятие пространства, которое мы освобождаем от всякого конкретного содержания, и о котором я говорил выше. О таком пространстве можно сказать, что оно, как форма, предшествует в субъекте всем действительным впечатлениям. Когда Кант говорить, что геометрия имеет своим предметом чистую интуицию, то он хочет этим сказать, что она имеет своим предметом формы нашего познания. Под чистой интуицией Кант понимает ту интуицию, в которой не содержится ничего такого, что относится к ощущению.

Теперь ясно, как может быть объяснена та мысль, что математика приобретает объективный характер потому, что она имеет дело с субъективными формами.

По мнению Юма, между положениями математики и реальными предметами есть пропасть. Можно, конечно, себе представить, что существуют построения математические, обладающие аподиктическою достоверностью, но они не имеют приложения к действительности. Напр., можно сказать, что площадь треугольника равняется произведению половины основания на высоту. В математике это так, но мы не можем сказать, что так должно быть и в данном треугольнике, который изображен на бумаге. Здесь эта сумма может быть больше или меньше. Юм соглашался с тем, что в математике все положения обладают абсолютною достоверностью, но думал, что о реальных треугольниках, о реальных кругах нельзя утверждать того, что о них утверждают математики. Т.-е., другими словами, по Юму, есть различие между субъективными математическими построениями и объективно-математическими данными.

Задача Канта состояла просто в том, чтобы показать, что этого различия нет, потому что то, что мы считаем объективно-математическим, и есть субъективно-математическое. Между ними нет той разницы, на которую указывал Юм. Если субъективно-математическое и объективно-математическое одно и то же, то, само собою разумеется, что не может быть и речи о несоответствии между ними.

Ясно, следовательно, что математика объективна потому, что она имеет своим предметом субъективные формы. Поясним это примером. Положим, что кто-нибудь галлюцинирует. У него, разумеется, есть субъективная идея, но эта идея только субъективна, она не имеет объективного характера. Рассмотрим процесс мысли геометра, определяющая свойства круга. Он изображает на доске или на бумаге круг, относительно которого, разумеется, никак нельзя утверждать, что все радиусы его равны. Созерцая такой несовершенный круг, математик, однако, мыслить о совершенном, идеальном круге, у которого все радиусы равны. Он оперирует в действительности с субъективным построением. Если принять во внимание, что он оперирует с кругом, находящимся у него в уме, то можно было бы ду-

мать, что его идея круга не имеет объективной действительности, но стоить нам предположить, что, когда он смотрит на круг, он имеет дело не с тем кругом, который он изобразил, а с тем, который у него находится в уме, тогда сделается понятным, отчего у него устанавливается соответствие между тем, что у него есть в уме, и тем, что есть в действительности. Таким образом его идея принимает объективный характер.

Отсюда понятно также, отчего Кант решение своей задачи сравнивает с тем переворотом, который создал Коперник в астрономии. Коперник пытался объяснить движения небесных светил, исходя из предположения, что весь звездный мир вращается около наблюдателя, но потерпел в этом неудачу. Он переменил точку зрения и стал исходить из предположения, что наблюдатель движется, а что звезды находятся в покой. Тогда все получило удовлетворительное объяснение. Такую же перемену точки зрения произвел и Кант. Прежние философы хотели предметность науки объяснить свойствами объекта, думая, что все определяет объект. Кант обратил точку зрения и вместо того, чтобы говорить, что объект определяет наше познание, стал говорить, что мы сами, наш субъект определяет предмет нашего познания[1].

Из признания того, что пространство и время суть субъективной формы сознания, следует весьма важный вывод. Уже до Канта в философии признавалось, что мы не можем познавать вещей так, как они есть в действительности. Так называемые вторичные свойства вещей (т.-е. цвет, звук, твердость, шероховатость и т. п.) не имеют абсолютного существования. Если, напр., существует цвет, звук, то только потому, что у нас есть органы, соответственным образом устроенные. Если бы мы этих органов не имели, то для нашего познания не существовало бы ни цвета, ни звука и т. п. После Канта то же самое нужно было сказать и относительно пространства и времени. Они нами и воспринимаются так, как мы их воспринимаем только благодаря тому, что у нас есть определенные формы сознания. Таким образом пространство и время представляют не абсолютное, а относительное существование.

Отсюда следует, что так как все свойства вещей, которые мы воспринимаем, исчерпываются указанными качествами, то мы должны сказать, что все то, что мы воспринимаем, находится в зависимости как от наличности у нас тех или других органов, так и форм сознания, а отсюда ясно, что мы воспринимаем вещи не так каковы они суть в действительности. Вследствие этого у Канта получается разделение всего существующего как бы на две стороны, на вещь в себе и на явления. Во всем, что существует, имеется как бы две стороны: вещь в себе, совершенно недоступная для нашего познания, и другая часть – явление, которое обусловливается нашей организацией и формами нашего сознания. Это учение Канта может быть названо феноменализмом.

Теперь подведем итоги кантовскому учению об априорности пространства и времени.

---

[1] См. Vaihinger H. Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. – New York, 1976. – S. 16.

Мы видели, что, по мнению Канта, в нашем познании есть элементы, которые не могут быть выведены из внешнего опыта. Такими элементами нужно было признать пространство и время. Они субъективного происхождения. Внешний опыт доставляет нам только известные ощущения, что же касается пространственного и временного порядка, то внешний опыт его нам не дает, а так как в то же время этот порядок в нашем познании имеется, то остается предположить, что он представляет прибавку самого нашего сознания. В этом смысле пространство и время не суть реальности, а представляют нечто идеальное, они имеют только субъективное существование, но тем не менее математика, имеющая своим предметом именно пространство и время, объективна, но только потому, что она имеет своим предметом субъективные формы. Следовательно, субъективность пространства есть главная причина объективной реальности математики.

Так как формы пространства и времени приложимы только к чувственным предметам, то можно сказать, что пространство и время лишь постольку имеют реально-объективный характер, поскольку они прилагаются к предметам опыта, а вне этого они не имеют никакой действительности.

Таков ответъ Канта на вопрос о том, «как возможны синтетические априорные суждения» в математике.

Но кроме пространства и времени, у нас еще есть априорные элементы познания, которые у Канта называются категориями и из которых мы рассмотрим только категорию причинности, чтобы не усложнять изложения. Рассмотрение значения категории приведет нас к рассмотрению второго вопроса, который поставил Кант, именно вопроса, «как возможны синтетические априорные суждения» в области чистого естествознания, какова функция категорий в нашем познании?

Это мы рассмотрим в следующей главе.

Литература

Серебренников В. С. Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. – СПб., 1892.

Челпанов Г. И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. – К., 1904. – Ч. 2-я.

Vaihinger H. Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. – New York, 1976 или David P. Adickes. – New York, 1958.

Кант И. Критика чистого разума. В переводе Н. М. Соколова (СПб., 1902) не пригодна для изучения вследствие изобилия грубых промахов. Перевод Владиславлева (СПб., 1867) тоже не точен. Можно рекомендовать перевод Лосского. Критика чистого разума. – СПб., 1907.

Фишер К. И. Кант и его учение. – СПб., 1901.

Виндельбанд В. Философия Канта. – СПб., 1895 (также во втором томе Истории новой философии).

Паульсен Ф. И. Кант, его жизнь и учение. – СПб., 1899.

Riehl A. Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. B. I. – Leipzig, 1903 (второе издание).

Vaihinger H. Commentar zu Kant's Kritik d. r. V. B. I. – New York, 1881 и B. II. – 1892.

Cohen H. Kant's Theorie der Erfahrung. – Berlin, 1871. (Это сочинение для начинающего представляет много трудностей для понимания.)

ГЛАВА III

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПОЗНАНИЯ (АПРИОРИЗМ, ЭВОЛЮЦИОНИЗМ И ДР. НАПРАВЛЕНИЯ)

Если бы наши ощущения располагались только в пространственных и временных отношениях, то они представляли бы собою лишь отдельные образы; мы еще не имели бы вещей, предметов, находящихся в определенном отношении друг к другу. Для того, чтобы мир нам представился в форме вещей, находящихся друг с другом во взаимных отношениях, нам нужна еще одна функция, именно функция связывания или соединения представлений: нужно определенным образом связать эти пространственные и временные образы, чтобы мы понимали их, как вещи, находящаяся друг с другом в известных отношениях. Если мы соединим наши ощущения, расположенные в известных пространственных и временных отношениях, еще и в других отношениях, то мы получим то, что Кант называет природой или опытом, т.-е. представление о вещах, находящихся друг с другом в определенных отношениях (причинности, субстанциальности и т. п.).

В этом смысле опыт отличается от восприятия, которое представляет известное расположение ощущений в пространственном и временном отношениях и есть ассоциация известной группы ощущений. Предположим, что у нас есть два ощущения или два пространственных образа, напр., А и В. Они, разумеется, могут связываться друг с другом самыми различными способами. Напр., между ними может быть отношение одновременности. Мы можем представлять их существующими одновременно, но мы можем представлять их возникающими также последовательно; наконец, мы можем представлять их себе так, что А созидает В. Само собою разумеется, что хоть случай, когда мы представляем себе, что между А и В есть просто отношение последовательности, когда мы представляем себе, что за А следует В во времени, отличается от того случая, когда мы себе представляем, что А «созидает» В. Количество ощущений или представлений в одном и другом случае тождественно, а между тем отношение между ними мыслится различно. Во втором случае, кроме просто представлений и образов, имеется еще нечто, именно мысль о причинном отношении между А и В. Таким образом из представлений А и В мы получаем причинное отношение. Так как деятельность органов чувств доставляет нам только лишь образы А и Б, то ясно, что мысль о причинности вносится самим нашим сознанием. Само наше сознание придает форму причинности подобно тому, как оно придает форму пространства и времени нашим ощущениям.

Если мы возьмем какое-нибудь суждение, то мы увидим, что в нем, действительно, кроме пространства и времени содержится и еще кое-что такое, чего мы не можем получить из опыта. Напр., возьмем такое суждение: «теплота солнца согревает камень». В этом суждении мы имеем целый ряд ощущений и впечатлений. Здесь есть, напр., ощущение теплоты, цвета, шероховатости камня, его пространственные свойства, наконец, временная последовательность ощущений, потому что вслед за возникновением ощущения солнечной теплоты возникает ощущение теплоты камня. Но этого мало. Здесь есть еще нечто, именно то, что теплота солнца производить, созидает теплоту камня. Между теплотой солнца и теплотой кам-

ня есть то, что мы называем «причинным отношением». Между теплотой солнца и теплотой камня существует не просто временное отношение, потому что если бы это было так, то мы могли бы только сказать, что за возникновением солнечной теплоты следует теплота камня. В действительности же мы говорим, что теплота солнца есть причина теплоты камня, что теплота солнца «созидает» теплоту камня. Следовательно, мы должны сказать, что в нашем суждении, кроме пространственных и временных отношений, есть еще что-то, что также не дается просто ощущением, а составляет прибавку нашего сознавая. В данном примере это именно есть причинность. Здесь мы находимся в том же положении, в каком мы находились при рассмотрении пространства и времени. Там мы тоже могли вычесть все то, что может нам дать ощущение (твердость, цвет, непроницаемость и т. п.), но все-таки оставалось еще нечто, что из опыта не могло быть выведено и что, следовательно, должно иметь субъективное происхождение. Точно таким же образом и здесь. Мы, кроме пространства и времени, имеем еще нечто такое, что не получается из ощущений и что вследствие этого мы должны считать прибавкой нашего сознания. И эта прибавка, которую производит сознание, имеет то значение, что мы из простой последовательности явлений созидаем опыт или общеобязательное познание. Пока я говорю о простом следовании одного ощущения за другим, я имею только субъективное познание. Это познание имеет значение только для меня. Если же к этой последовательности ощущений присоединяется понятие причинности, то тотчас это положение превращается в общеобязательный опыт. Заметим кстати, что у Канта в этом случае под термином «опыт» понимается суждение, имеющее общеобязательное значение, т.-е. значение для всех существ, мыслящих подобно мне.

Рассмотрим ближе функцию понятия причинности в созидании опыта в связи со взглядом Юма на вопрос о причинности.

Юм указывал на то обстоятельство, что мы не можем доказать, что существует абсолютное однообразие природы, а если мы этого доказать не можем, то у нас не может быть также уверенности в том, что наши научные положения могут вообще иметь достоверный характер. При таких условиях мы приходим к скептицизму.

Кант поставляет задачу спасти науку от скептицизма Юма. Кажется, на первый взгляд, что он будет доказывать, что действительно существует абсолютное однообразие законов природы, но на самом деле Кант ведет свое доказательство совсем иначе.

Если бы мы имели в виду доказать, что в природе самой по себе существует абсолютное однообразие, то мы этого не были бы в состоянии сделать, потому что в действительности реальный опыт нам такого однообразия не доставляет. Другими словами, мы не можем доказать, что существует абсолютное однообразие. Но если мы это признаем, то мы очутимся в странном положении. Из ощущений, из опыта мы не получаем понятия однообразия[1], а между тем в нашем научном познании оно существует. Значить, откуда же оно берется? Ясно, что оно привносится на-

---

[1] Из опыта мы не можем получить понятая об абсолютном однообразии, а только лишь относительном. Мы можем видеть повторение какой-либо причинной связи тысячу раз, но мы не можем быть абсолютно уверены, что в тысячу первый раз не будет иначе.

шим сознанием. Благодаря этому привнесению со стороны сознания и существует научное познание. Без предположения абсолютного однообразия не могло бы быть научного познания. Это предположение есть необходимая предпосылка познания.

Таким образом ясно, что точку зрения Юма нужно переменить. Он хотел отыскать абсолютный характер причинности в опыте и не нашел его там. По мнению Канта, его нужно искать не в опыте, а в нашем сознании.

В этом возражении Кант занимает свою обычную позицию против эмпиризма. Этот последний все хочет вывести из опыта, из познания вещей, под которыми он понимает именно познание вещей в себе. Он только то познание считает реальным, которое можно вывести из опыта, и отвергает все то познание, которое из чувственного опыта выведено быть не может. Кант, соглашаясь с тем, что это понятие однообразия природы не может быть выведено из чувственного опыта, доказывает, что оно является предпосылкой познания. Благодаря именно ему становится возможным познание, опыт.

Таким образом Кант приходит и здесь к признанию, что причинность, как другие априорные понятия, получается не из опыта, а, наоборот, делает возможным опыт.

Что причинность есть необходимая предпосылка познания, можно объяснить следующим образом.

Наука может быть наукой только в том случай, если будет признано однообразие природы, в противном случай ни одно положение не может претендовать на то, чтобы считаться общеобязательными, следовательно, однообразие природы есть необходимое предположение, без которого наука не может существовать. Кант не имел намерения доказывать, что не могут быть мыслимы явления, которые не подчинялись бы закону причинной связи. Он хотел сказать, что научное познание может осуществиться только в том случай, если мы примем закон причинности. С другой стороны, Кант находить, что самое понятие закономерной необходимости, как положение, не получающееся из опыта, должно носить характер априорный. Так как это положение является необходимой предпосылкой познания, то его можно считать априорным в том самом смысле, в каком мы считаем априорными понятия пространства и времени.

Читатель должен обратить внимание на то обстоятельство, что мы сами созидаем опыт, что мы не имеем притязаний на абсолютное познание, что наше познание носить относительный характер. То, что мы называем опытом, природой, научным познанием, не есть нечто абсолютно соответствующее вещам в себе, а есть продукт нашего познания. Нельзя думать, что наше познание природы есть просто копия того, что есть в действительности, а наоборот, нужно сказать, что то, что мы называем природой, в действительности есть продукт нашего сознания. По выражению Канта, наш «рассудок предписывает природе законы». Природа имеет закономерность потому, что наш рассудок созидает ее (само собою разумеется, мы не должны думать, что в этом случае речь идет о каком-нибудь созидании произвольном или преднамеренном). По Канту, то, что мы называем природой, не есть вещь в себе, как это думает наивный реалист, а известная связь представлены. Это есть нечто субъективное. Это есть, так сказать, совокупность представлений,

связанных известным образом. Наш опыт, природа есть нечто субъективное, есть порождение нашего духа.

Ответь Юму, следовательно, состоит в том, что Кант становится на точку зрения феноменализма, т.-е., по именно Канту, наш рассудок созидает природу и сам же придает ей закономерность. Природа в познании не есть вещь в себе, а продукт субъективного творчества, которое осуществляется главным образом благодаря формам мысли (причинности и т. п.)[1].

Таким образом мы видим, что, по Канту, понятие причинности, как и понятая пространства и времени, является условием опыта, а потому оно и должно быть признано априорной формой. Эта априорная форма в отличие от тех должна быть названа рассудочной формой. К этой группе относится также понятие субстанциальности и др.

Задача гносеолога состоит в том, чтобы доказать, что эти формы рассудка существуют в нашем познании так же, как это было доказано по отношению к понятию пространства и времени. Следует обратить внимание на то, как Кант сам формулирует свою задачу. По его собственным словам, его задача заключается не в том, чтобы показать, как происходить опыт[2], а в том, чтобы показать, что в нем содержится[3]. Вот он и показывает, что в опыте содержится, кроме пространства и времени, еще нечто, именно причинность, как в приведенном примере, а равным образом и другие понятая, которые мы оставляем без рассмотрения.

Таким образом мы имеем в нашем сознании два рода форм. С одной стороны, форма пространства и времени, а с другой стороны, форма причинности, субстанции и т. д. Чтобы обозначить разницу, которая существует между пространством и временем и этой другой группой форм, Кант говорить, что у нас имеются два различных источника познания. Для первых чувственность (Sinnlichkeit), для вторых рассудок (Verstand).

Не следует думать, что Кант под этими словами понимал какие-нибудь особенные способности. В действительности это было два различных слова для обозначения двух различных функций. С одной стороны, функций созидания форм пространства и времени, с другой стороны, функций созидания таких форм, как причинность, субстанция и т. п. Между ними он видел ту существенную разницу, что вторые формы, в отличие от пространства и времени, имеют главным образом синтетический характер. Чувственность дает, так сказать, только элементы, из которых каждый представляет нечто отдельное. Их нужно соединить. Это соединение производит именно рассудок. Оттого Кант и думает, что главная функция рассудка есть соединение, синтез. Отсюда проистекает также та противоположность, что чувственность есть нечто пассивное, а рассудок активное. Рассудок так

---

[1] Разумеется, остается спорным, правильно ли Кант ответил на сомнения Юма, или, может быть, он своим ответом прошел мимо сомнений Юма. См.: Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899. – С. 411 и др.

[2] Читатель должен помнить, что в этом случае под термином опыт Кант понимает не чувственное познание, а природу, т.-е. общеобязательное познание.

[3] Vaihinger H. Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. – New York, 1976. – 240 s. – §21. Пролегомены.

называется потому, что он составляет суждение. Легко видеть, что суждение это то же, что и синтез. Связь между процессом суждения и синтезом очевидна, Синтеза нет в вещах, синтез есть только функция рассудка. В суждении, т.-е. при соединении представлений, мы получаем нечто такое, чего собственно нет в ощущении. Сам Кант говорит по этому поводу: «соединение многообразного никогда не может приходить к нам посредством чувств... это есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим именем синтеза. Связь есть то единственное, что не дается объектами, но что созидается самим субъектом, потому что связывание есть акт его самодеятельности»[1].

Мы уже знаем, что рассудок связывает, но связывает каждый раз известным образом, по известному типу, предполагает участие известного понятая.

Если у Канта говорится, что, благодаря известным понятиям как формам, происходить известное суждение, то это нужно понимать не таким образом, что понятая, как что-нибудь материальное, присоединяются к содержанию ощущений, чтобы создать известное суждение. Здесь отношение между понятиями нужно понимать логически, т.-е. нужно признать, что в известном суждении мыслится известное отношение между подлежащим и сказуемым.

По мнению Канта, благодаря понятиям, созидается предметный или объективный характер наших суждений. Но что нужно понимать под предметностью или объективным характером суждений?

Мне даются два каких-нибудь представления. Пока между ними существует отношение просто ассоциации, до тех пор такое умственное построение имеет значение только для меня, но те же самые два элемента могут быть связаны в суждение, и тогда они будут иметь общеобязательное значение, т.-е. будут понимаемы и признаваемы не только мною, но и всеми мыслящими существами. Во всяком случай, когда я произношу суждение, имеющее, напр. причинный характер, то я имею в виду именно его обязательность для всех. Это значить, по кантовской терминологии, что такое суждение имеет притязание быть всеобщим и необходимым. Это суждение не отличается по содержанию от просто ассоциативной связи, но зато оно отличается по форме именно тем, что к двум ассоциированным элементам присоединяется известное понятие, в данном случае понятие причинности, которое и придает суждению характер объективности, т.-е. всеобщности и необходимости. Когда я произношу какое-нибудь суждение, то я всегда произношу его с сознанием, что оно должно быть необходимым для всякого, чей ум устроен подобно моему.

Теперь мы можем понять, каким образом могут быть априорные познания в чистом естествознании, подобно тому, как мы видели существование априорных познаний в математике. Такого рода познания существуют. но только при том условии, если мы целью нашего познания поставим познание не вещей в себе, а познание только явлений. Если бы мы поставляли своею целью познание вещей в себе, то мы, конечно, не могли бы иметь познаний с всеобщим и необходимым значением. Но мы уже видели, что познание явлений осуществляется благодаря формам мысли. Под природой Кант разумеет опыт, созидаемый нашим умом при

---

[1] Там же.

помощи форм мысли или категорий. Если мы познаем эти формы мысли или категории, то мы получим именно априорное познание.

Отсюда легко понять выводы, которые Кант делает из приведенных положений.

Априорные формы суть условия возможности опыта. Рассудок есть законодатель природы, он не получает своих законов из природы, а предписывает их ей. О всеобщем и необходимом познании природы мы можем говорить только в том случай, если то, что мы называем природой, есть не мир вещей в себе, но связь явлений, мыслимая по общим законам нашего духа.

Таким образом оказывается, что не только чувственные качества, как это раньше утверждалось, но и пространственные формы и категории суть только лишь функции человеческого духа. Понимание мира есть продукт нашей организации. Мы познаем мир не так, как он есть в действительности, а созидаем его сообразно с свойствами нашей психической организации.

Здесь необходимо сделать разъяснение относительно того, что следует понимать под «вещами в себе», о которых упоминалось несколько раз. Кант говорить, что все существующее представляет собою явление тою стороною, которою она облекается в формы нашего сознания (пространство, время, причинность и т. п.), между тем как то, что находится вне этих форм, есть вещь в себе, есть нечто такое, что имеет абсолютное существование, совершенно не зависящее от человеческого познания. Вещь в себе, облекаясь в формы нашего сознания, становится явлением и тогда нами познаваема (см. ниже). Постольку же, поскольку она не облекается в формы нашего сознания, она остается для нас недоступной; до тех пор она есть только «вещь в себе». Вещь в себе есть нечто существующее вне пространства и времени, нечто такое, к чему неприложимы формы нашего сознания.

Таким образом мы видим, что категории не могут быть прилагаемы к вещам в себе, они приложимы только лишь к явлениям, т.-е. лишь к предметам чувственного опыта. В приложении к вещам в себе они теряют всякое значение. Вещи в себе могут быть мыслимы, но не могут быть познаны, потому что для познания их необходима, кроме понятий, еще интуиция, т.-е. чувственный опыт.

В этом мы находим разрешение того вопроса, который поставлялся в начале Критики чистого разума, именно, «как возможны априорные синтетические суждения». Они возможны лишь постольку, поскольку они применяются к предметам чувственного опыта.

Отсюда получается ответь на вопрос, возможна ли метафизика, как априорная наука о сверхчувственном. По мнению Канта, метафизика есть наука невозможная, так как она имеет целью познание таких вещей, как душа, бессмертие, Бог и т. п., и невозможна именно потому, что формы сознания могут быть приложимы только к чувственным явлениям, а не к сверхчувственным. Сверхчувственного познания при помощи теоретического разума быть не может. Не может быть, следовательно, познания души, бессмертия и т. п.

И так, мы видим, что, по мнению Канта, метафизика имеющая притязание познать сверхчувственное, невозможна, потому что наше рассудочное познание, которое совершается благодаря категориям, ограничивается только лишь чувст-

венным опытом. Этим определяется все. Кант – позитивист в собственном смысла слова[1].

Так как в вопросе о происхождении познания весьма важным является то понятие априорных форм сознания, которое получило начало от Канта, то нам следует устранить некоторые ложные взгляды, связанные с ним.

Прежде всего, разберем понятие «формы», которое, как мы видели, играло такую важную роль в теории познания Канта.

Некоторые под словом «форма» у Канта склонны были признавать нечто реально предшествующее, они разумели «орган», в который входят ощущения и в котором эти последние подвергаются дальнейшей переработке. Можно сказать, что это есть самое популярное понимание термина «форма». Но это недоразумение в понимании форм сознания, которые будто бы вещам придают форму в том самом смысле, в каком вафельная форма придает форму тесту, давным-давно уже осмеяно Фихте[2].

Что же такое форма?

Во всяком случае, нельзя сказать, чтобы ее можно было мыслить по аналогии с чем-нибудь материальным. Это прежде всего есть только лишь понятие, которое логически обусловливает восприятие вещей. Если у Канта говорится, что известные «формы» созидают опыт, то само собою разумеется, что здесь не может быть речи о каком бы то ни было созидании, аналогичном созиданию материального характера. Дело идет, как мы видели, об обуславливании, носящем логический характер.

Можно еще иначе сказать, что форма – это тип, закон, по которому располагаются ощущения. Но самым точным определением было бы, если бы я сказал, что форма – это есть понятие, которое лишено всякого конкретного содержания. Напр., понятие пространства, лишенное всякого конкретного содержания; понятие причинности, мыслимое совершенно отвлеченно.

При обычном понимании «формы» предполагается, что форма представляет нечто отдельное от содержания, что-то такое, что заранее находится в сознании и ожидает, чтобы содержание вошло в эти формы. Кант, употребляя термин «форма», ничего подобного не думал. По истинному пониманию Канта, форма нераздельно связана с содержанием, она фактически существует с содержанием и только когда мы для построения геометрии, напр., или чистого естествознания выделяем или выбрасываем содержание, то мы можем мыслить форму отдельно от содержания и можем построить чисто формальную науку, которую в этом смысле можно назвать также априорной[3].

Многие отождествляют априорные познания с врожденными понятиями, а потому нам следует рассмотреть, правильно ли утверждение, что признание априорных понятий равносильно признанию врожденных идей?

---

[1] Это положение нуждается в ограничении, как это мы увидим при ознакомлении с его этикой.

[2] Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. – Berlin, 1871. – S. 144, 159 и др. Ср. также Vaihinger H. Commentar. – Stuttgart, 1881. – Vol. II. – S. 82 и др.

[3] Об этом см.: Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. – Marburg, 1885. – 2 aus. – S. 148.

Под врожденными идеями обыкновенно понимают какие-нибудь готовые идеи или понятия, которые будто бы существуют в нашем уме при рождении. Разумеется, вследствие этого взгляды Канта многим представляются крайне нелепыми, отсталыми, не научными, несоответствующими современному состоянию науки, когда ею отвергаются какие бы то ни было врожденные идеи. Но такое толкование понятия априорности не основательно. Кант ничего подобного не понимал под априорными идеями, не говоря уже о том, что Кант сам отчетливо высказывался против признания врожденных идей. По его собственным словам, «критика не признает никаких врожденных идей», для нее все идеи приобретены. Само собою разумеется, что понятая пространства и времени, о которых я говорил, как об априорных, не представляют чего-либо готового; они приобретаются при соприкосновении с внешними явлениями, они имеют определенное начало, суть продукты различного рода испытываний. Субъект должен пережить известное число процессов, но процессы, при помощи которых эти понятия приобретаются, для Канта не представляют интереса. История того или другого понятия есть дело психологии, а не теории познания. Кант именно интересовался не вопросом о психологическом генезисе этих понятий, а вопросом о функции их в процессе познания. Таким образом Кант не только не считал априорных понятий готовыми, но именно считал их приобретенными, и это совсем не противоречить его теории.

Впрочем, вся эта путаница в отождествлении априорных понятий с врожденными может происходить от того, что самый термин «врожденные идеи» есть термин в высшей степени неопределенный. Вообще, по моему мнению, врожденных идей или понятий не может быть. Могут быть только врожденные способности к образованию тех или иных идей, но врожденных идей в смысле готовых идей не может быть. В самом деле, как понять то, что человек рождается с готовыми идеями? Где и как они у него хранятся и в каком виде они существуют у него?

Чаще всего понятие врожденности употребляется в психофизиологии, потому что там есть все основания употреблять термин «врожденные» психофизиологические условия для тех или иных восприятий.

Но эти врожденные психофизиологические условия отнюдь не следует смешивать с априорными понятиями у Канта.

Совершенно справедливо утверждается, что человек рождается с известной психофизической организацией, которая потенциально содержит в себе способность к совершению тех или других действий, между прочим, к созиданию тех или других идей, но это есть только известная «способность», а под способностью мы разумеем известную совокупность условий, в данном случае психофизиологических, которые при соприкосновении с другими условиями дают возможность возникнуть тем или иным представлениям. Но в признании этих психофизических условий нет ничего похожего на признание априорных форм сознания.

Для того, чтобы это сделалось понятным, рассмотрим какой-нибудь случай того, что называется врожденными условиями восприятия. Отчего, напр., мы видим предметы одиночно, хотя у нас два глаза? Казалось бы, что, если у нас два глаза, то мы и предметы должны видеть вдвойне, потому что от одного и того же предмета мы получаем два изображения. На этот вопрос некоторые физиологи отвечали

таким образом, что у нас на обеих сетчатках существуют определенные точки, так называемые «соответственные», которые обладают тем свойством, что, если на них падают изображения, то они обыкновенно воспринимаются одиночно. Но отчего же эти точки обладают таким свойством? Оттого, что от каждой указанной точки выходить по одной нервной нити, которые соединяются в хиазмы и, соединившись затем в виде одного нерва, ведут к мозгу и оканчиваются в одной мозговой клетке. Благодаря тому обстоятельству, что две нервные нити соединяются в одну нить, превращаются, так сказать, в одну нить, нервные возбуждения, которые берут начало от двух раздельных точек сетчаток, идут сначала по двум раздельным нервным нитям, затем в том пункте, где они соединяются, эти возбуждения сливаются, составляют одно возбуждение и в таком виде доходят до мозга и дают одиночное ощущение или впечатление. Так некогда объясняли то явление, что возбуждение, которое идет от соответственных точек, соединяется в одно впечатление[1]. Таким образом существуют определенные анатомические условия, благодаря которым происходить одиночное восприятие. Если мы станем на сторону тех физиологов, которые признают существование этих условий, то мы будем иметь то, что называется врожденными физиологическими условиями восприятия.

Но уже из этого примера легко видеть, что нет ничего общего между признанием этих физиологических условий восприятия и априорными понятиями у Канта.

Так как психофизиологические основы обусловливают восприятие, то были попытки привести в связь кантовское учение об априорности с современными физиологическими учениями.

Это сопоставление делалось при помощи следующих рассуждений.

Кант думал, что мы не можем познать вещей так, как они суть сами в себе. Мы не познаем вещей в себе, потому что они находятся вне пространства и времени, но мы познаем их постольку, поскольку мы к ним применяем формы пространства и времени. Пространство же и время суть наши субъективные формы. Следовательно, мы можем познавать вещь лишь потому, что нашему уму присущи формы пространства и времени: организация нашего ума, т. к., обусловливает познание вещей. Но современная физиология доказала, что и другие качества вещей, напр., цвет, звук и т. п., также обусловливаются известными особенностями нашего существа. Если бы наш глаз или ухо не были устроены так, как они устроены, то мы не были бы в состоянии воспринимать цвета и звуки. Существование цветов и звуков и всего прочего обусловливается наличностью у нас тех или других аппаратов[2]. Это дало основание некоторым философам утверждать, что мы можем это обусловливание формами сознания сопоставить с обусловливанием физиологической организацией.

Ф. Л. Ланге утверждает, что современная физиология дополняет Канта, что все, что в нашем организме является условием восприятия, нужно считать априорным. В этом смысла Ланге говорил о «психофизической организации», как об

---

[1] Об этом см. мою книгу: Проблема восприятия пространства. – К., 1896. – Ч. 1-я. – С. 260 и д.

[2] Об этом см. ниже.

априорном условии познавая[1]. По его мнению, «то в нас, все равно, будем ли мы его понимать физиологически или психологически, благодаря чему колебание струны становится звуком, есть a priori в этом процессе опыта». Другими словами, по его мнению, те условия, благодаря которым у нас являются ощущения звука, и те априорные условия, которые, как мы видели выше, созидают опыт, должны быть отождествляемы. Но такое толкование Канта нужно считать неправильным, потому что между этими двумя родами обусловливания есть коренное различие. Физическая организация обусловливает, как нечто физическое, априорные понятая, обусловливают как логические основы, как вообще одно понятие, известное логическое построение может обусловливать другое. Физические условия восприятия находятся в нашем существе, как орган, как нечто материальное; априорные понятая существуют в нашем сознании, как известные психические построения. Ничто не мешает сопоставлять их друг с другом, но следует помнить, что между ними есть коренное различие.

В связи с этим находится следующее рассуждение по поводу теории Канта. Говорят, что априорным нужно называть все то, что в нашем существе является предварительным условием восприятия, все равно, будет ли это просто понятие, или это будут известные физиологические условия в мозгу. Если мы скажем, что в нашем мозгу есть физиологические условия, определяющие восприятие, то таким образом априорные условия сведутся к физиологическим условиям, и исследование понятия априорности получит строго научную почву. Но это совершенно неправильно.

Прежде всего, Кант говорил об априорности только понятий. Только понятия могут являться условием познания. В кантовском методе исследования все так просто и так понятно, что нет решительно никаких оснований переносить его исследование на какую бы то ни было другую почву как более достоверную. К тому же следует признать, что в этом случае физиологический метод исследования не доставляет нам решительно никаких достоверных данных.

Кант говорил об априорности совершенно определенных понятий, физиология говорит об априорности неизвестно чего именно. Кроме того, что в данном случае речь идет о каких-то неведомых физиологических условиях, физиология решительно ничего сказать не может. Что же мы выиграем, если мы перенесем наше исследование на физиологическую почву? Абсолютно ничего. В самом деле, что мы выиграем, если мы скажем, что понятию причинности соответствует какой-нибудь физиологический процесс? Да можем ли мы сказать, какой процесс соответствует, напр., понятию «необходимости», «единства» и т. п., а между тем такие понятия как понятия «единства», «необходимости» имеют в нашем сознании полную определенность. Одним словом, положение гносеолога в исследовании априорности значительно более удобно, чем положение физиолога.

На это мне могут возразить: «ведь вы признаете, что известным априорным понятиям соответствуют определенные физиологические условия»? С этим я могу согласиться и сказать, что, действительно, этим процессам какие-нибудь физиологические процессы соответствуют: это мы можем утверждать на основании того

[1] См.: Ланге Ф. Л. Историю материализма. – СПб., 1899.

принципа, что всякий умственный процесс сопровождается определенными физиологическими процессами. Но из этого не следует, что такое утверждение имеет какое-нибудь значение для нашего исследования.

Весьма часто кантовскую проблему априорности, напр., пространства, смешивают с психологической проблемой возникновения способности восприятия пространства и времени. В виду того, что это смешение наиболее часто у нас замечается, я попытаюсь изложить сущность психологической проблемы, чтобы читатель мог видеть, какое глубокое различие существует между проблемой Канта и психологической проблемой.

При восприятии внешнего мира мы воспринимаем цвет, твердость, шероховатость и тому подобные качества вещей, но, кроме того, мы воспринимаем в вещах также и пространство или протяженность. Спрашивается, можно ли пространственное качество считать таким же простым и неразложимым, как цвет, звук и т. под.

Некоторые из психологов утверждают, что пространственное качество так же просто и неразложимо, как ощущение цвета и звука; возбуждение сетчатки дает ощущение протяженности. Другие, напротив, утверждают, что пространственное качество есть нечто сложное, разложимое на другие составные элементы, притом также, которые совсем не имеют пространственного характера. По их мнению, одних возбуждений сетчатки недостаточно для восприятия пространства. Необходимо, чтобы к возбуждениям сетчатки присоединились еще мускульные ощущения, связанные с деятельностью глазных мускулов, и только из слияния этих двух разнородных ощущений (цветовых, мускульных и т. п.) получается представление пространства.

Еще иначе этот вопрос можно выразить таким образом.

Составляет ли способность восприятия пространства что-нибудь первоначальное, или оно представляет результаты опыта? Некоторые философы думали, что, когда живое существо впервые раскрывает глаза, то оно уже воспринимает пространство со всеми его свойствами. Другие, напр., Беркли (1684-1753), утверждали, что восприятию пространства живые существа научаются при помощи продолжительного опыта, и что одного зрительного опыта недостаточно для восприятия пространства, для этого нужен еще мускульно-осязательный опыт. Первых называют нативистами[1], потому, что они считают способность восприятия пространства как бы прирожденной; вторых называют эмпиристами, потому что они считают способность восприятия пространства продуктом опыта[2].

Многие[3] думают, что Кант в своем учении о пространстве был нативистом, но это неверно. Это – проблема психологическая, а кантовская проблема была гносеологическая. Кант не интересовался вопросом о том, приобретается ли способность восприятия постепенно, или оно составляет врожденное достояние. Его интересовали прежде всего вопросы об объективности математики, а ее можно было

[1] От латинского слова nativas, что значить прирожденный.
[2] Об этих учениях см. мою книгу: Проблема восприятия пространства. – К., 1896. – Ч. 1-я. – С. 1-9.
[3] Напр. Helmholtz H. Handbuch der physiologischen Optik. – Leipzig, 1867. – 874 s.

доказать в том случай, если признать формальные или априорные элементы познания. Кант был совершенно далек от постановки вопроса психологического. Притом Кант нигде не говорил о «способности» восприятия пространства. Кант был знаком с постановкой вопроса Беркли, однако в «Критике чистого разума» он нигде не упоминает об этой проблеме[1]. Ясное доказательство того, что проблема Беркли не имеет ничего общего с проблемой Канта.

Весьма часто кантовский метод исследования[2] пытались опровергнуть при помощи эволюционной психологии.

Если основой для наших априорных познаний служат определенный физиологические условия и если мы знаем из биологии, что физиологические основы, т.-е. мозг, постоянно изменяется и развивается, то ясно, что априорные понятия тоже изменяются. Они подлежать изменению, развитию. Поэтому с эволюционной точки зрения можно сказать, что не существует априорных понятий в том смысле, в каком о них говорить Кант, потому что они суть продукт развитая.

Некоторые писатели, главным образом Герберт Спенсер (1820-1903)[3], хотели примирить априоризм с эмпиризмом. Они именно утверждали, что и та, и другая теории должны быть признаны крайними. Априоризм, по мнению Герберта Спенсера, не прав в том отношении, что признает какие-то готовые, законченные формы в нашем сознании. По его мнению, собственно все то, что кажется готовой, законченной идеей, формой и т. п. у данного индивидуума, в действительности есть не что иное, как продукт развития мозга в целом ряде поколений.

Мысль Герберта Спенсера может быть пояснена следующим образом. Кажется, что Кант признает какие-то формы, как нечто такое, что не может быть разложено на составные элементы. Признание таких форм казалось Спенсеру невероятным, потому что, с точки зрения эволюционной психологии, нельзя признать ничего такого, чего нельзя было бы разложить, о чем нельзя было бы сказать, что оно происходить из каких-нибудь более элементарных форм, а потому кантовская теория казалась невероятной; но так как ему, с другой стороны, казалась невероятной также и та эмпирическая теория, которая все выводила из индивидуального опыта, то он сделал попытку примирить эти две теории. Именно он готовь признать существование форм сознания, которые в индивидуальном опыте проявляются в виде чего-либо законченного, но он не думает, чтобы эти формы были присущи сознанию просто. Они в конце-концов являются продуктом развития, так как вообще все наше сознание является продуктом развитая. Развитие это он объясняет следующим образом. Те или другие формы сознания являются у того или другого индивидуума в более или менее совершенном виде, но затем, при соприкосновении с опытом, они подвергаются развитию и в таком виде передаются по

---

[1] Именно теория Беркли была изложена в книге Тетенса, с которой Кант был знаком.
[2] Кантовский метод исследования обыкновенно называють трансцендентальным.
[3] См.: Спенсер Г. Основания психологии. – СПб., 1878. – Т. 5. – §332. Ср. Льюис Д. Г. Вопросы о жизни и духе. – СПб., 1875. – Т. 1. – С. 146. Haeckel E. Natürliche Schöpfungsgeschichte. – Berlin, 1868. – 636 s. Du Bois Reymond. Leibnitzische Gedanken in der neueren Naturwissenschaft. Reden. B. I. – Berlin, 1870. – S. 53. Mach E. Analyse der Empfindungen. – Berlin, 1906.

наследственности последующим поколениям. Здесь они вновь подвергаются развитию, благодаря воздействию опыта. Таким образом все более и более совершенствуемые способности, или вернее сказать, соответствующие психофизиологические условия, передаются из поколения в поколение. Отсюда легко понять, что у представителей последнего поколения они окажутся в настолько усовершенствованном виде, что будут казаться чем-то законченными. Этим обстоятельством Кант, по мнению Спенсера, был введен в заблуждение и думал, что в нашем сознании есть какие-то готовые формы. Если бы он был знаком с современной эволюционной гипотезой, то он, разумеется, этого не сказал бы. Простой пример может пояснить то, что хотел сказать Спенсер. Напр., я воспринимаю пространство, которое характеризуется тем, что я воспринимаю все его части одновременно, т.-е. если я смотрю на эту небольшую квадратную фигуру, которая находится предо мной, то четыре вершины его углов представляются мне одновременно, я мыслю их в одно и то же время с одинаковою ясностью. Восприятие пространства отличается от восприятия времени тем, что элементы этого последнего представляются моему сознанию в последовательном порядке. Напр., когда я воспринимаю ряд звуков a, b, c, d, появляющихся последовательно один за другим, то я воспринимаю этот ряд таким образом, что, когда я начинаю воспринимать звук d, то у меня уже нет в сознании a или, по крайней мере, он находится в моем сознании, как нечто прошлое. Вот почему я говорю, что я воспринимаю пространство так, что его части представляются моему сознанию, как нечто абсолютно одновременно данное. Я говорю, что пространство в моем сознании представляет нечто постоянное, вроде какой-то формы.

По теории Спенсера, пространство не всегда так воспринималось, как оно воспринимается нами теперь. Он приводить в пример некоторые организмы, которые хотя обладают зрительными органами, но у которых нет восприятия пространства в нашем смысле, у которых части пространства воспринимаются приблизительно так, как мы воспринимаем время, т.-е. у них части пространства воспринимаются в последовательном порядке, приблизительно так, как мы воспринимаем, когда мы бываем поставлены в необходимость воспринимать очень большую поверхность, которую мы не можем охватить взором сразу, а принуждены прослеживать по частям: все части такой поверхности мы воспринимаем, разумеется, не одновременно, а в последовательном порядке. Но тем не менее организмы могут путем последовательного развития придти к тому, чтобы воспринимать части пространства не в последовательном порядке, а одновременно.

Таким образом у нас представление пространства есть продукт развития, а потому Кант не был прав, когда утверждал, что пространство есть априорная форма; оно в действительности есть продукт развитая, но разумеется, не индивидуального развития, а ряда поколений.

Но это возражение эволюционистов нужно считать совершенно неправильным. Здесь происходить смешение задач психологии и теории познания. В действительности эти две точки зрения друг друга не исключают, и потому нельзя думать, что таким замечанием эволюционистов можно было бы опровергнуть теорию Канта. Нельзя эволюционной гипотезой опровергать теорию Канта, потому что он говорил совсем не о тех вопросах, о которых говорит эволюционист.

Эволюционная гипотеза имеет целью определить историю того или другого понятая, между тем как теория познания такой задачи не ставит, она имеет целью определить функцию понятий. Там мы имеем дело с генезисом понятий, здесь мы имеем дело с функцией понятая в процессе созидания опыта.

Различие в задачах выражается и в различии метода исследования.

Эволюционная гипотеза берет сознание вообще и прослеживает генезис различных его форм; она занимается историей того или другого умственного построения, теория познания берет готовое научное познание, разлагает его на элементы, определяет происхождение некоторых из этих элементов из деятельности органов чувств, а то, что из этого источника не может быть выведено, она считает происходящим из самого сознания и определяет только значение этого элемента в процессе познания.

В гносеологии вопрос об истории1 того или другого понятия является вещью второстепенной. Здесь мы не спрашиваем, как образовалось то или другое понятие, мы берем его готовым и только спрашиваем, какова его функция в процессе познания. Если, напр., у. меня есть идея причинности, то, занимаясь гносеологическими исследованиями, я не спрашиваю, каким образом возникает эта идея, потому что это есть задача психологии (да я не сомневаюсь в том, что нужен продолжительный опыт для того, чтобы получить идею причинности). Я поступаю иначе. Я просто беру то понятие причинности, которое существует в науке, и спрашиваю, каким образом оно применяется к опыту и каким образом оно делает возможным научный опыт. Я с точки зрения гносеологии не спрашиваю, из каких элементов складывается у нас представление времени: это есть задача психологии. Она должна показать, каким образом у нас постепенно складывается представление времени. Если мы психологически желаем исследовать идею времени, то мы стараемся проследить, в каком положены эта идея находится у животных, у детей на ранней стадии их развитая и т. п. Теория познания поступает как раз наоборот. Она берет готовое понятие, как оно существует в науке, и старается определить свойства этого понятия, а затем старается определить, почему и как оно применяется к действительности.

Так как метод эволюционной психологии есть именно метод психологический, между тем как метод Канта есть метод гносеологический, то вполне понятно, насколько не правы те, которые говорят, что Спенсер своей теорией опроверг Канта. Если бы Кант имел возможность познакомиться с теорией Спенсера, то он мог бы ему сказать, что он вполне с ним согласен, когда этот последний доказываеть, что существует психологическая наследственность и развитие сознания из поколения в поколение, но при этом заметил бы, что эволюционная гипотеза не исключает

---

[1] Если в гносеологии говорится, что она ставит вопрос *о происхождении* понятий, то отнюдь не следует смешивать этого вопроса с вопросом о генезисе понятий, который ставит психология. Психология исследует, из каких элементов и каким образом созидается то или иное понятие. Когда гносеология говорить *о происхождении* понятий, то она имеет в виду решить вопрос, может ли априорная идея по своему свойству быть получена из опыта или нет? Есть ли в объективном мире что-либо такое, что могло бы дать повод для возникновения этой идеи?

возможности и надобности ставить вопрос так, как он ставит его в своей «Критике чистого разума».

Кантовский метод не опровергается эволюционным, потому что психологическое происхождение того или другого понятия не исключает его априорности. Эволюционный метод не может объяснить функции априорных понятий, ибо из истории того или другого понятия невозможно объяснить его функции.

Кантовский метод и эволюционный метод – это два различных метода исследования человеческого духа, из которых один преследует совершенно отличные от другого задачи. Строго говоря, нельзя даже сказать, что они дополняют друг друга. Менее всего можно утверждать, что эволюционный метод заменяет или делает излишним метод кантовский.

Нельзя, поэтому, утверждать, как это делают некоторые, что, если эволюционист покажет, что в нашем познании громадное значение имеет опыт и наследственная передача результатов опыта, то вместе с этим устраняется и кантовское учение об априорности.

Литература

Предмет 2-й и 3-й главы подробно излагается и обосновывается во 2-й части моей книги: Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. – К., 1904. Кроме литературы, указанной в предыдущей главе, рекомендуются след. сочинения:

Ланге Ф. А. История материализма. – СПб., 1899.

Спенсер Г. Основания психологии. – СПб., 1897.

Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897.

Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899.

Риль А. Теория науки и метафизики. – М., 1887.

Шиманский. А. К. Учение Канта и Спенсера о пространстве. – К., 1904. (Труды Киевской психологической семинарии. Т. 1-й, вып. 1-й).

Шпет Г. Проблема причинности у Юма и Канта. – К., 1907.

ГЛАВА IV

О РЕАЛЬНОСТИ ПОЗНАНИЯ (НАИВНЫЙ РЕАЛИЗМ, ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ)

Мы видели, в чем заключается сущность той гносеологической проблемы, которую мы назвали проблемой реальности познания. Именно мы должны решить, какое существует отношение между тем, что мы называем мыслью, и тем, что мы называем вещью. Представляют ли мысли и вещи нечто коренным образом отличное друг от друга, или, может быть, по существу они представляют нечто тождественное. Мы должны далее определить, каким образом вещи делаются мыслью и т. д. Здесь же мы можем поставить вопрос относительно того, соответствует ли нашей мысли что-либо от нее независимое, какая-нибудь особенная реальность, т.-е. существует ли что-нибудь помимо мысли или представлений, или же, может быть, существуют только наши представления. Вопрос об отношении между мышлением и бытием иногда обозначается так же, как вопрос о реальности внешнего мира, потому что все вещи представляются нам, как нечто, вне нас находящееся, как вещи вне нас.

Для того, чтобы сразу ориентироваться в вопросе, заметим, что на него можно дать два совершенно отличных друг от друга ответа. Или можно признать существование вещей помимо наших представлений, тогда мы будем стоять на точке зрения реалистической, или можно отвергать существование какой бы то ни было реальности вне наших представлений, тогда мы будем стоять на точке зрения идеалистической. Конечно, существуют самые различные оттенки этих двух противоположных учений.

Прежде всего, рассмотрим то учение, которое называется наивным реализмом.

Оно называется наивным реализмом потому, что созидается таким сознанием, которое чуждо какой бы то ни было философской теории. Оно представляет собою взгляд наивного или первоначального сознания, которое просто констатирует только то, что оно воспринимает непосредственно. Наивный реализм исходит из допущения, что существует сознание или ум и вне его – вещи, которые оказывают на него действие.

Для того, кто стоит на точке зрения наивного реализма, самый вопрос о том, существует ли что-либо помимо его сознания, существует ли внешний мир, может показаться непонятным: до такой степени для него несомненно, что внешний мир существует реально. Для него не представляет никаких трудностей вопрос о том, каким образом вещи становятся предметом нашего сознания. Для него несомненно, что цвета существует объективно-реально, звуки существуют объективно, именно как звуки: звуки льются, распространяются, переходят с места на место и т. п. Для него сладость существует в сахаре, твердость в камне и т. п. Эти свойства, существующая в вещах, оказывают воздействие на его сознание, результатом чего является представление, совершенно похожее на них. Наивный реалист думает, что именно цвета и звуки, объективно существующие, вызывают в нас ощущение звука, цвета и т. п. Они являются причиной наших представлений цвета, звука и проч. Вещи как бы отражаются в сознании. Свой взгляд наивный реалист пояс-

нить сравнением души с зеркалом, которое отражает вещи, существующие независимо от него. Между вещами, которые существуют во внешнем мире, и между тем, что находится в сознании, имеется такое же полное соответствие, как между изображением в зеркала и изображаемым предметом.

Но действительно ли вещи вызывают в нашем сознании мысли в том самом смысле, в каком вещи вызывают отображение в зеркале? Такое уподобление можно с полным правом оспаривать.

Чтобы убедиться в этом, рассмотрим следующие примеры. Рассмотрим, прежде всего, отношение между ощущением цвета и тем, что вызывает в нас ощущение цвета. Есть ли между ними то сходство, которое признает наивный реалист? Из физики известно, что, если мы пропустим сквозь узкое отверстие световой луч и поставим на пути его трехгранную призму, то этот луч разложится на так называемый спектр, который производить у нас ощущение цветов: красного, оранжевого, желтого, зеленого, голубого, фиолетового и т. п. Если бы мы попросили физика объяснить, отчего происходит то, что мы в различных частях спектра ощущаем различные цвета, то он сказал бы, что это различие в ощущении происходит от того, что на наш глаз действуют волны эфира, которые отличаются друг от друга количеством их колебаний в определенную единицу времени. Так напр., ощущение красного цвета получается от действия волн эфира, который совершает около 395 биллионов колебаний в секунду, ощущение фиолетового цвета вызывается волнами эфира, производящими около 729 биллионов колебаний. Таким образом различие ощущений цвета вызывается различием объективных возбуждений, которые действуют различно на наш чувственный зрительный аппарат. В спектре существуют не только такие волны, которые порождают ощущение цвета, но и такие, которые не оказывают никакого воздействия на наш глаз. Это так называемые химические лучи, присутствие которых можно однако доказать при помощи химических реагентов. Мы этих лучей не воспринимаем, потому что соответствующие им волны или слишком коротки, или слишком длинны. Наш глаз реагирует только на волны средней длины. Но само собою разумеется, что мыслимы существа с таким зрительным аппаратом, который реагировал бы на волны иной длины. У них, разумеется, могли бы быть иные ощущения цвета. Из этого можно сделать следующий вывод. То обстоятельство, что существуют те или иные цвета, обусловливается тем, что у нас есть определенным образом устроенный зрительный аппарат. При отсутствии такого аппарата самих цветов не существовало бы. Следовательно, цвета не суть что-либо объективно существующее. Объективно существует нечто совсем иное, а цвета существуют только в нашем сознании. Между ощущением цвета и тем, что существует объективно, никакого сходства нет. Объективно, независимо от нашего сознания, существуют только движения материальных частиц, волны, которые, может быть, похожи на волны, порождаемые падением камня на поверхность озера.

Отсюда мы можем видеть, до какой степени не прав наивный реалист в своем утверждении, что вещи существуют так, как мы их воспринимаем. Приведенный пример ясно показывает, что между ощущением цвета и причиной, порождающей это ощущение, именно волнообразными колебаниями эфира, никакого сходства нет. Если бы мы взяли в качестве примера ощущение звука, то мы убедились бы в

том же самом, потому что между ощущением звука и разрежением и сгущением воздуха, которые вызывают в нас ощущение звука, конечно, нет никакого сходства. То же самое можно сказать и относительно всех прочих чувственных качеств.

Нельзя сказать, что ощущение того или другого качества, например, твердости, шероховатости и т. п., получается вследствие воздействия объективно существующей твердости, шероховатости и т. п. На самом деле этих качеств объективно нет. Объективно существуют определенные движения материальных частиц, а те или иные качества в нашем сознании существуют только потому, что у нас имеется определенным образом устроенный чувственный аппарат, который всегда реагирует определенным образом. Если бы у нас не было глаза с сетчаткой, устроенной определенным образом, не было уха, осязательного аппарата и т. п., то таких чувственных качеств, как цвет, звук, шероховатость и т. п., совсем не существовало бы.

То обстоятельство, что чувственные качества находятся в зависимости от особого строения наших чувственных аппаратов и что их не существовало бы, если бы у нас не было определенным образом устроенных аппаратов, можно объяснить также и следующим образом. Глаз, чем бы мы его ни возбуждали, всегда отвечает одним и тем ощущениям. Мы получаем ощущение света в том случае, если на наш глаз действует световой луч, но ощущение света получается и в том случае, если зрительный нерв сдавливается или если он раздражается электрическим током. То же самое следует сказать и относительно слухового нерва. Следовательно, наличность в нашем сознании того или другого чувственного качества в такой же мере обусловливается внешними возбуждениями, сколько и тем, что мы имеем определенным образом устроенный чувственный аппарат. Из этого видно, что ощущение порождается не каким-либо объективно существующим качеством, совершенно на него похожим, а именно чем-то на него совершенно не похожим.

Что действительно между причиной, порождающей ощущение, и между самим ощущением нет сходства, можно иллюстрировать еще и при помощи следующих примеров. Возьмем гальванический ток. Если мы при помощи его будем раздражать зрительный нерв, то мы получим ощущение света. Если мы при помощи того же гальванического тока будем раздражать слуховой нерв, то мы получим ощущение звука; действуя им на поверхность кожи, мы будем испытывать щекотание, на язык – ощущение вкуса. Таким образом одно и то же возбуждение вызывает различные ощущения.

Наши нервные аппараты, чем бы их ни возбуждали, всегда одинаково реагируют на возбуждения. Наличность этих аппаратов и производит то, что в нашем сознании существуют те или другие ощущения, а вместе с этим и те и другие чувственные качества. Поэтому вполне правильно известное выражение: «нужен глаз, чтобы светило солнце». Солнце светить потому, что существует субъект, обладающий чувственным аппаратом, который отвечает определенным ощущением при действии на него солнечных лучей. Солнечного света не существовало бы, если бы мы не имели указанных аппаратов. Поэтому мы можем утверждать, что чувственные качества имеют субъективный характер. То, что порождает эти качества, причина их, совершенно от них отличается. Мы можем вполне допустить существование такого организма, который за отсутствием у него соответствующих

органов не воспринимал бы тех качеств, которые мы воспринимаем. Для него этих качеств не существовало бы. Для него не существовало бы, напр., твердости, шероховатости и других качеств вещей. Так как наши ощущения не сходны с теми объективно существующими причинами, которые их вызывают, то мы можем сказать, что наши ощущения не прямо соответствуют тем вещам, которые вызывают ощущения, а являются символом для них. Например, ощущение зеленого цвета является только символом для определенных колебаний эфира, ощущение сладости есть символ для движения молекул. Вообще все ощущения, все, что есть в сознании, является символом для вещей, и ставить между ощущениями и вещами знак равенства, конечно, нельзя.

Есть огромное различие между содержанием наших представлений и между теми причинами, которые вызывают в нас эти представления. Вещи не могут точно изображаться в нашем сознании. Они не таковы, как нам представляются. Отсюда можно было сделать вывод, что существуют вещи, которые независимы от нашего сознания. Они, оказывая воздействие на наше сознание, порождают состояния, которые совершенно отличаются от самих вещей. Другими словами, существуют вещи сами по себе и вещи, какими они являются в нашем познании. Таким образом наносится удар наивному реализму, который предполагает, что мы воспринимаем вещи как раз так, как они существуют сами по себе: цвета существуют так, как мы их воспринимаем, и т. п. На самом же деле оказывается, что то или другое ощущение является указанием на то, что за ним находится нечто, что, будучи отличным от него, порождает его, именно существует вещь, отличная по своему содержанию от этого ощущения[1].

Очевидно, таким образом, что такие свойства предметов, как цвет, твердость, шероховатость и т. п., мы должны считать исключительно субъективными. Но можно ли считать все свойства вещей субъективными, или может быть, только некоторые? Постановка этого вопроса имеет смысл потому, что, например, по мнению Локка[2], признание субъективности справедливо только относительно некоторых свойств. По его мнению, пространственные свойства вещей, их движение и т. п. имеют объективный характер.

Пространство, так сказать, существует объективно и в этом отношении наше представление пространства является как бы его копией. Такие свойства, как, напр., цвет, запах, звук и т. п., имеют исключительно субъективное существование. Поэтому эти качества можно было бы назвать производными, вторичными качествами в отличие от протяженности, непроницаемости, движения, которые можно было бы назвать первичными качествами. Если признать, что вторичные качества

---

[1] Критику наивного реализма см. в моей книге: Мозга и душа. – СПб., 1903. (Лекции 9-11). Hartmann E. V. Das Grandproblem der Erkenntnisstheorie. – Berlin, 1889. Историю учения о субъективности чувственных качеств см. Natorp P. Descartes Erkenntnisstheorie. – Marburg, 1882. (Излагаются взгляды Кеплера, Галилея, Гоббса, Декарта).

[2] См.: Locke J. An Essay of Human Understanding. – London, 1828. – B. II. Ch. VII. (Русск. пер. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. – М., 1897). Его же мнение в новейшей философии защищал Иберевег (Üeberweg F. System der Logik. – Bonn, 1868. – §44).

вещей находятся только в сознании, а что объективно им соответствует нечто совершенно от них отличное, то не ясно ли, что вообще вещи существуют не так, как мы их воспринимаем; вещи в действительности не таковы, как мы их воспринимаем. По мнению Локка, чувственные качества связываются друг с другом так, что образуют постоянные комплексы, т.-е. связываются друг с другом постоянно одним и тем же способом. Но как объяснить, что различные чувственные качества связываются друг с другом постоянно одинаковым образом? Локк думает, что это можно объяснить только допущением, что позади чувственных качеств существует нечто такое, что, будучи постоянным, объединяет эти свойства. То, что их объединяет, Локк называет субстанцией. Субстанция существует вне воспринимаемых нами чувственных качеств; она сама по себе непознаваема, служить только для того, чтобы объединять чувственные качества, для того, чтобы соединить известные качества. Учение Локка, как это легко видеть, имеет реалистический характер, потому что оно признает существование вещей, не зависящих от нашего сознания. При этом следует, конечно, заметить, что та реальность, которую допускает Локк, отличается от реальности, признаваемой наивным реализмом. По Локку, эта реальность совершенно не похожа на наши представления; для наивного реализма вещи существуют так, как мы их воспринимаем.

От реализма Локка быль только один шаг для перехода к гносеологическому идеализму[1], в чем мы можем легко убедиться, если рассмотрим теорию Беркли. Но прежде, чем перейти к рассмотрению взглядов Беркли, я скажу несколько слов о Декарте, потому что он первый положил начало проблеме гносеологического идеализма. Он впервые поставил вопрос о реальности внешнего мира. Он находил, что прежде, чем приступить к решению каких бы то ни было философских вопросов, мы должны все подвергнуть сомнению и прежде всего существование чего бы то ни было. По его мнению, можно сомневаться в существовании внешнего мира, вещей, находящихся вне нас, даже в существовании нашего тела, потому что о нем мы узнаем через посредство наших чувств, а наши чувства могут нас обманывать. Но, подвергая сомнению существование чего бы то ни было, Декарт думал, что есть нечто, существование чего не может подлежать сомнению, именно мы не можем сомневаться в существовании нашего мыслящего «я». Если бы мы даже допустили, что все представления нас обманывают, что наши мысли вообще обманчивы, то мы все-таки должны допустить, что это наше «я», которое обманывается, существует. Оно ведь должно существовать для того, чтобы обманываться. Раз я мыслю, значить я существую. Это Декарт и выражает известной формулой: «Cogito ergo sum».

Таким образом несомненным является существование только нашего мыслящего «я», существование же всего остального должно быть подвергнуто сомнению. Подвержено сомнению и существование вещей вне нас до тех пор, пока оно не будет доказано. Если бы кто-нибудь на это возразил: «да разве можно сомневаться в существовании, например, этого дерева, которое находится передо мной:

---

[1] Я обращаю внимание на то, что речь идет о гносеологическом идеализме, а не о метафизическом. ЭТО различие следует отметить, потому что многие смешивают понятие «идеализма» в том и другом случае.

ведь я вижу вполне ясно, что оно существует». На это Декарт отвечает, что нельзя полагаться на очевидность наших чувств. Мы не должны доверяться своим чувствам, потому что они часто обманывают нас. Кому не известно, что во время сна мы часто ясно и отчетливо видим различные вещи, однако наше видение при пробуждении оказывается ложным. Поэтому существование вещей вне нас мы можем допустить только в том случае, если мы его докажем. Но какое доказательство мы можем привести в этом случай? Декарт приводить доказательство, которое уже сами современники признавали недостаточным. Именно он предварительно доказывает существование всесовершенного Бога. Ему, как Существу совершенному, присуща и правдивость. Будучи правдивым, Бог не может нас обманывать. Эти представления могут быть нами созданы, потому что они возникают в нас совершенно непроизвольно, против нашей воли. Эти представления кажутся нам действием телесных предметов. Но невозможно, чтобы Бог, будучи правдивым, стал нас обманывать. Следовательно, остается допустить, что наши представления о вещах происходят действительно от вещей, что нашим представлениям соответствует что-либо реальное. Таким способом Декарт доказывает существование вещей вне нас[1]. Мы не станем рассматривать, в какой мере был прав Декарт в своем рассуждении. Для нас важно отметить, что он первый так отчетливо поставил вопрос о реальности внешнего мира.

Беркли является типичным представителем гносеологическая идеализма. С его взглядами нам необходимо познакомиться, потому что все современные идеалистическая системы в теории познания так или иначе примыкают ко взглядам Беркли, так или иначе зависят от его взглядов. Беркли отвергает существование чего бы то ни было независимо от наших представлений. Его рассуждения находятся в тесной связи со взглядами Локка, с которыми мы познакомились выше.

Как мы видели, по Локку, вторичные качества вещей не имеют объективного существования, они существуют только в душе, между тем как т. н. первичные качества: протяженность, движение и т. п., существуют и вне души, объективно-реально. Пространство существует независимо от нашего сознания, представление же пространства является копией его. В этом смысле пространство нужно считать первичным свойством вещей. Различие между первичными свойствами и вторичными сводится к тому, что первичные свойства существуют объективно в вещах, вторичные только в душе. Позади этих свойств, ощущаемых нами при посредстве органов чувств в виде твердости, шероховатости, цвета и т. п., существует какой-то x, субстрат, объединяющей все эти свойства. Без этого субстрата вещи не могли бы существовать. Этот x собственно и есть то, что из чувственных качеств делает «вещь».

Беркли соглашается с мнением Локка о субъективности вторичных качеств, но ему кажется сомнительным признание объективной реальности первичных качеств; ему вообще кажется сомнительным различие между первичными и вторичными качествами по отношению к реальности. По его мнению, если есть основа-

[1] См.: Descartes R. Méditationes. – Paris, 1641. Напр., в издании Jules Simon'a Oeuvres de Descartes. – Paris, 1897. (Русск. пер. Декарт Р. Метафизические размышления. – СПб., 1901).

ния утверждать, что вторичные качества имеют субъективный характер, то те же самые основания заставляют нас признать, что и первичные качества только субъективны.

Мы не можем себе представить пространство без цвета; оно всегда представляется нам так или иначе окрашенным; мы не можем себе представить какое-нибудь протяженное или движущееся тело без того, чтобы в то же время не приписать ему какого-либо цвета или какого-нибудь иного чувственного качества (твердости, теплоты, шероховатости и т.п.). Но уже было признано, что чувственные качества существуют только в душе. Если же мы не можем себе представить протяженности и движения иначе, как только лишь в связи с чувственными качествами, то ясно, что и пространство находится там же, где находятся чувственные качества, т.-е. в душе.

Далее, протяженному предмету мы приписываем величину или малость, т.-е. о нем мы можем сказать, или что он большой, или что он малый. Но легко видеть, что эти свойства на самом деле находятся только в нашем духе. Например, я вижу в отдалении церковь; она мне кажется маленькой точкой, когда же я приближаюсь к ней, то она становится большой. Кажется, что я должен об этой вещи сказать, что она в одно и то же время и велика, и мала. Но разве мы можем приписать вещи два исключающих друг друга качества? Конечно, нет. Следовательно, нельзя утверждать, что протяженные вещи существуют сами по себе вне нашего сознания, что протяженность в нашем сознании является копией объективно существующих протяженных вещей. На самом деле о пространстве по отношении к его реальности можно сказать, что оно таково же, как и все другие качества, воспринимаемые при помощи внешних чувств. Оно находится только в душе, оно только субъективно, а так как первичными и вторичными свойствами вещей исчерпываются все свойства вещей, то следует признать, что все воспринимаемые нами свойства вещей имеют исключительно субъективный характер. Локк находил, что вкус, цвет и т. п. находятся только в душе. По мнению Беркли, следует продолжить его рассуждения для того, чтобы увидать, что все свойства вещей находятся только в нашем сознании, что они существуют лишь постольку, поскольку они составляют предмет нашей мысли.

Читатель, чтобы понять мысль Беркли, должен понимать его по возможности буквально. По мнению Беркли, нет ничего существующего вне наших представлений, нет каких-либо вещей вне нашего сознания, т.-е. вещей, которые по своему содержанию были бы отличны от содержания наших представлений. Положим, передо мною находится стол. Если я утверждаю, что стол, как предмет, имеет реальное существование, то, по Беркли, я этим хочу только сказать, что он представляется мне, как известная совокупность чувственных качеств, что он есть нечто протяженное, нечто твердое, окрашенное, шероховатое и т. п. Существование этого стола сводится к тому, что в моем сознании находится представление указанных чувственных качеств. Кроме этих представлений, ничего больше не существует. Я не могу сказать, что существует еще какая-либо вещь, которая, будучи совершенно отлична от моих представлений, вызывала бы их. Если я от моего представления о столе стану постепенно отбрасывать представления отдельных чувственных качеств: цвета, твердости, шероховатости и т. п. свойств, которые я припи-

сываю столу, то в конце концов в моем представлении стола ничего не останется. Следовательно, мое познание стола сводится к известной сумме представлений. Да и самый стол, как предмет, есть лишь комплекс известных представлений.

Для наивного сознания кажется, что, кроме представлений, есть еще и вещи, которые существуют помимо них; в особенности это делается ясным для него тогда, когда он мыслит о каком-либо предмете, который в данный момент он не воспринимает. Когда я ухожу из этой комнаты, то мне кажется, что стол, который я в данную минуту воспринимаю, будет продолжать свое существование, как вещь, которая независима от моих представлений. Когда я ухожу из этой комнаты, то я уверен, что стол, который я только что воспринимал, не перестанет существовать что он помимо моего мышления будет существовать именно как вещь. Наивное сознание, таким образом склонно утверждать, что помимо представлений, существует еще нечто, именно вещь, которая и производить в нашем сознании представление стола.

Но в этом рассуждении, по мнению Беркли, кроется ошибка. Когда я ухожу в другую комнату, то, конечно, стол будет оставаться и продолжать свое существование, по-видимому, независимо от мышления, на самом же деле он будет оставаться только как предмет моего мышления. Для меня стол, который остается в этой комнате, когда я ухожу из нее, есть только лишь совокупность известных представлений и ничего больше.

Таким образом то, что мы называем вещами, есть для нас не что иное, как совокупность известных представлений. Кроме данной совокупности представлений, в вещах мы ничего больше предполагать не можем.

Утверждение, что вещи для нас – только лишь известная совокупность представлений, может показаться на первый взгляд парадоксальным. Но парадоксальность этого утверждения тотчас исчезнет, если мы возьмем следующий пример. Предположим, что к нам на землю явилось существо, у которого нет ни одного из наших органов чувств: ни глаза, ни уха, ни осязательного органа и т. п. Для такого существа наши вещи с их свойствами не существовали бы; для него не существовало бы твердого, шероховатого, тяжелого, холодного и т. д. камня, подобно тому, как для слепого не существует цветов (он о последних узнает только от других). Предположим, что у этого существа является орган зрения, аналогичный нашему. В тот же момент для него станут существовать цвета, формы и т. п. Положим, что вслед за этим у него является слуховой орган: для него станут существовать звуки, шум и т. п. Словом, все наши чувственные качества станут существовать для него с того момента, когда он получить органы чувств. Поэтому мы можем сказать, что все вещи, так как они представляют собою только совокупность чувственных качеств, существуют только лишь как представления, и только лишь постольку, поскольку мы их мыслим.

Но если Беркли говорить, что предметы существуют только лишь постольку, поскольку мы их мыслим, то ему можно привести следующий пример в виде возражения. У меня в отдаленной комнате в темноте висит картина. Спрашивается, существует ли она в этот момент, когда я ее не вижу. Мы думали бы, что Беркли должен ответить на этот вопрос отрицательно, потому что, раз картина не является предметом моего восприятия, то она, по его теории, должна была бы не сущест-

вовать. Но в этом возражении, по мнению Беркли, ошибка заключается в следующем. Вы говорите, что картина находится в соседней комнате, вы её не представляете и потому думаете, что вы можете утверждать, что она не существует. Но ведь раз вы говорите о картине, то она, конечно, является предметом вашего представления, она, следовательно, находится в вашем представлении. Таким образом и этот пример не опровергает основного положения Беркли, по которому предмет имеет только субъективное существование и только в нашем представлении. Эту мысль Беркли выражает таким образом. «Общепринятое мнение, что все эти дома, горы, реки, одним словом, все чувственные предметы имеют существование естественное или реальное, отличное от восприятия их посредством рассудка» противоречиво, потому что мы на самом деле не воспринимаем ничего, кроме наших идей или ощущений. Было бы, следовательно, очевидным противоречием, если бы мы признали, что что-нибудь может существовать, будучи не воспринимаемо. Их esse сводится к их percipi[1], т.-е. то, что мы называем существованием предметов, сводится к их существованию в качестве представлений в нашем сознании.

На первый взгляд кажется, что Беркли говорить о таком существовании, какое имеют наши фантазии; кажется, по Беркли, вещи могут иметь только такое существование, какое имеют мысли. Но если Беркли, действительно, думает так, то его теория очень абсурдна. На самом же деле Беркли думает именно так: положим, какое-либо существо стоить перед абсолютной пустотой, у него являются мысли о дереве, о реке и проч. У него эти мысли, как мысли, реальны. Такое же существование, по Беркли, имеют и вещи: дерево, река и проч., потому, что все, что мы знаем о вещах, суть только представления: помимо представлений, мы ничего больше не знаем. Мы не должны допускать существование чего-либо, кроме наших представлений, мы не должны допускать какие-либо вещи, которые могли бы вызывать в нас те или иные представления.

На это утверждение Беркли можно было бы возразить следующим образом: «Зачем строить такую абсурдную теорию? Не проще ли было бы признать какие-либо вещи, субстанции, которые оказывают воздействие на наше сознание и, благодаря этому, вызывают в нас те или другие представления. Тогда процесс восприятия быль бы объяснен чрезвычайно просто». Но Беркли считает невозможным такое допущение. Нельзя доказать существования каких бы то ни было вещей, этих x, которые существуют вне нашего сознания не в качестве наших представлений, не как что-либо нами мыслимое. Такое допущение приводило бы к явному противоречию. Пусть вещь x порождает представление A. Но что мы должны сказать об этом x? Есть ли оно что-либо мыслимое, или нет, т.-е. придаем ли мы ему какие-либо чувственные качества, считаем ли мы его чем-нибудь мыслимым? Вы, конечно, должны ответить на этот вопрос утвердительно. Тогда, значить, вы согласны с Беркли, потому что он делает то же самое. Вы признаете, что x есть только мыслимое, оно сводится к известной сумме представлений. Следовательно, вы не допускаете существования чего-либо такого, что не есть представле-

---

[1] См.: Berkeley G. Principles of human Knowledge. – London, 1710. – §§1-4 (имеется русский перевод).

ние. Если же вы думаете, что x состоять из таких качеств, которые не составляют предмета наших представлений, то, по Беркли, это совершенно непостижимое понятие, ибо имеет ли смысл говорить о существовании чего-то, что совершенно немыслимо: предмет, составляющийся из свойств, совершенно нами не мыслимых, есть нечто для нас не существующее. Существование и немыслимость – несовместимые предикаты.

Реалистическая теория признает, что, кроме ощущаемых нами качеств, существует еще не воспринимаемый x. Этот именно x Беркли и отвергает. По его мнению, нет никаких оснований допускать существование этого x. Оно не может быть доказано, да притом же допущение его совершенно излишне.

Итак, мы не имеем никакого основания допускать существование какого-либо невоспринимаемого x, которое иначе еще называется субстратом, субстанцией, вещью в себе и т. п. Для Беркли все познаваемое сводится только к чувственно воспринимаемому. Но если признать, что все вещи представляют собою только совокупность чувственных качеств, то было бы совершенно непонятно, каким образом у нас получается представление о вещах. Почему вещи кажутся нам вещами, т.-е., кажутся нам обладающими известным постоянством. Они, например, кажутся нам существующими непрерывно в пространстве и во времени. Отчего же чувственные качества кажутся нам связанными в одно закономерное целое? Если бы существо с нашей организацией находилось перед абсолютной пустотой, и если бы в его сознании возникали различный мысли, не связанные друг с другом, то в его мышлении не было бы никакой закономерности: там одна мысль сменяла бы другую без какой бы то ни было закономерности. В нашем же мышлении мы замечаем именно известное постоянство или закономерность. Мы, например, все видим вот этот дом, вот эту гору и притом все более или менее одинаковым образом. Мы уверены также, что если мы завтра придем в это же место, то мы точно таким же образом и в том же виде воспримем тот же самый дом и ту же самую гору.

То, что мы называем вещью, сохраняет известное постоянство, известную закономерную связь чувственных качеств. Но чем объяснить эту закономерную связь? Если бы Беркли сказал, что она объясняется тем, что независимо от нашего сознания существуют субстанции, в которых указанные качества связаны в одно целое, то это, по-видимому, было бы самым простым объяснением. Но мы видели, что Беркли не мог бы признать существование чего-либо такого, что не сводилось бы к известным представлениям. Но чтобы все-таки дать ответь на указанный вопрос, Беркли утверждает, что «эти закономерно связанные представления вызывает в нашем сознании Бог»; поэтому нам и кажется, что существуют вещи. Таким образом вместо того, чтобы признавать какие-нибудь вещи или, как другие философы это называют, субстанцию, субстрат или материю, Беркли просто допускал, что представления вещей созидаются в нас Богом. Таким образом вообще не существует чего-либо, что не было бы содержанием нашего мышления.

Для того, чтобы правильно понимать берклеевское отрицание вещей вне нас, надо обратить внимание на то, что он отрицал существование вещей не в обычном смысла этого слова, как это многие понимают, когда говорится о несуществовании вещей вне нас. Например, передо мною находится камень. О Беркли думают, что

он должен был бы отрицать существование этого камня. Но как можно отрицать существование вещи, к которой я могу прикоснуться, которую я вижу, которую я могу взять в руки и т. п. Неужели Беркли думает, что все эти качества суть только лишь иллюзии, и что камня даже вовсе нет, что этим ощущениям ничего не соответствует подобно тому, как я могу слышать например звук, которого фактически не было; видеть цвет, которого фактически не существовало? Так, по мнению некоторых, и Беркли смотрел на реальность вещей вне нас.

Можно прямо сказать, что ничего подобного Беркли не признавал. Он не говорил: «хотя вы осязаете камень, видите его форму и цвет, ощущаете его тяжесть, однако вы ошибаетесь: никакой такой вещи, как камень, не существует»[1]. Его утверждение сводится к следующему. Та вещь, которая в обиходе называется камнем, существует; но только существование его для нас сводится к тому, что оно доставляет нам ощущения: твердости, шероховатости, цвета, формы и т. п. Если же вы думаете, что то, что вы называете камнем, есть нечто большее, – чем только лишь совокупность означенных качеств, то вы ошибаетесь. Если вы думаете, что, кроме означенных свойств, существует еще что-нибудь, какой-нибудь x, какой-нибудь субстрат и т. п., то вы ошибаетесь. Для допущения такого субстрата никаких оснований не имеется.

Таким образом то, что Беркли отрицал, было не существование вещей в общепринятом значении слова, а это было отрицание субстрата, субстанции, вещи в себе, которая будучи сама по себе не доступна для нашего познания, является причиной наших представлений.

Гносеологический идеализм в той форме, в которой он был предложен Беркли, в современной философии защищается английскими философами Миллем и Бэном. По мнению Милля, вещи существуют только лишь постольку, поскольку мы их воспринимаем. Вещь для нас есть только лишь известная совокупность ощущений или представлений. Если какая-либо вещь перестает быть предметом восприятия, то нам начинает казаться, что существует независимо от нашего сознания какая-то вещь. По мнению Милля, это неправильно. Когда какая-либо вещь перестает быть предметом восприятия, то она делается возможностью быть ощущаемой. Следовательно, предмет опять-таки остается только совокупностью ощущений, но на этот раз возможных. Мы можем о такой вещи, как луна, которую мы в настоящий момент не видим, сказать, что она как что-либо отличное от наших чувственных восприятий, не существует, но она есть, как Милль выражается, постоянно пребывающая возможность ощущений, т.-е. представляет собою нечто, обладающее таким свойством, что может доставлять нам известную постоянную группу ощущений. Когда я направляю свой взор в известное время на небо в из-

---

[1] См.: Berkeley G. Treatise concerning the Principles of human knowlege. – Dublin, 1710. – Vol. 1. Можно рекомендовать также немецкий пер. соч. Berkeley G. Abbandlungen über die Principien der menschlichen Erkenntniss. – Hamburg, 2004 (с прим. Ибервега). Русск. пер. Беркли Дж. Трактат о началах человеческого знания. – СПб., 1906. О философии Беркли на русском языке имеется монография А. Смирнова (Философия Беркли. – Варшава, 1873). См. также Brasch M. Die Welt und Lebensanschauung Ueberweg's. – Leipzig, 1889. – S. 85-220. Блонский П. П. Проблема реальности у Беркли. – К., 1908.

вестном месте, то мой глаз может получить известную группу ощущений. Если бы я мог приблизиться к луне, то я получил бы другую группу ощущений. Таким образом луна представляет собою известную совокупность возможных ощущений. Если я говорю о луне, то я имею в виду только эту определенную группу ощущений. Вообще обо всех вещах следует сказать, что они всецело разлагаются на известные ощущения и ничего больше. Если философы думают найти, кроме ощущений, еще какой-то субстрат или материю, которая находится позади чувственных качеств, то такое допущение, по словам Милля, лишено очевидности. Кроме того, в таком допущении не имеется никакой необходимости. Милль не отрицает существования субстанции, материи, т.-е. чего-то постоянного, являющегося основой или, по общепринятому выражению, носительницею чувственных качеств, но думает, что это понятие можно удержать только в смысле Беркли, именно только лишь, как определенный комплекс ощущений. Это не есть какой-нибудь х, которому нельзя приписать никакого чувственного качества. Таким образом Милль должен был придти к отрицанию существования мира, не зависящего от нашего сознания, что, разумеется, он и делает. Он думает, что все существующее сводится к существованию в качестве состояний сознания[1].

Гносеологический идеализм, следовательно, отрицает существование чего бы то ни было трансцендентного, он ограничивает наше познание ощущениями и считает его имманентным, т.-е. остающимся в пределах ощущения. Возможно познание только того, что является предметом чувственного восприятия: все, выходящее за пределы чувственного восприятия, не только не может быть познано, но и самое существование его не может быть доказано.

Таким образом отношение между рассмотренным нами реализмом и идеализмом представляется в следующем виде. По наивному реализму, существует сознание и внешний мир, воздействующей на него: гносеологический идеализм весь внешний мир сводит на представления и заставляет сознание вбирать, так сказать, внешний мир в себя.

Литература

Zeller E. Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt. – Leipzig, 1884.

Liebmann O. Zur Analysis der Wirklichkeit. – Strassburg, 1897 (статьи: Idealismus und Realismus и Ueber die Phaenomenalität der Raumes).

Hartmann E. Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. – Leipzig, 1889.

Eisler R. Das Bewußtsein der Außenwelt. – Leipzig, 1901.

---

[1] См.: Mill J. S. An Examination of Hamiltons Philosophy. – London, 1865. Русск. пер. Милль Дж. С. Исследование философии Гамильтона. – СПб., 1869. Bain. Les sens et l'intelligence. – Paris, 1874. – P. 6-8. См. также его Психологию. – М., 1902. Взгляды, родственные со взглядами Милля, мы находим у Laas E. (Idealismus und Positivismus. – Berlin, 1882. – S. 46 и д.).

ГЛАВА V

О РЕАЛЬНОСТИ ПОЗНАНИЯ (ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ И РЕАЛИЗМ, ИММАНЕНТНАЯ ШКОЛА)

Мы рассмотрели, как разрешается реализмом и идеализмом вопрос о реальности познания. По реалистическому учению, вне сознания существуют вещи, которые оказывают воздействие на него, результатом чего являются наши представления о вещах. Гносеологический идеализм не допускает никакой реальности вне сознания. Он представляет собою резко выраженное монистическое учение, потому что признает только одно бытие, именно бытие сознания, или бытие сознаваемого, между тем как реалистическая точка зрения имеет дуалистический характер, потому что в ней допускается как бытие сознания, так и чего-то такого, что находится вне сознания.

Теперь нам следует рассмотреть главнейшие формы этих двух типов гносеологических учений, получившие начало от Канта.

Рассмотрим предварительно взгляды самого Канта на вопрос о реальности познания.

В начале своей «Трансцендентальной эстетики»[1] Кант ставить вопрос: есть ли пространство что-либо объективное, т.-е. существует ли оно, как вещь, или оно есть что-нибудь субъективное. Постановка такого вопроса имела смысл потому, что некоторые философы, современники Канта, считали пространство объективно реальным, именно субстанцией, между тем как другие считали пространство просто субъективным отношением. Кант находил, что пространство имеет исключительно субъективную реальность, и объяснял это следующим образом.

Как мы мыслим себе математическое пространство? Как нечто единое, вроде сосуда, который содержать в себе все вещи. Пространство однородно, непрерывно. Но откуда мы получаем такого рода понятие? Эмпирики находили, что понятие пространства получается из опыта, потому что оно является результатом восприятия частных видов сосуществования. Но Кант находил, что это понятие мы не можем получить из опыта, из восприятия сосуществования вещей, ибо для восприятия сосуществования и вообще для восприятия какой бы то ни было частной протяженности необходимо, чтобы в основе его лежало уже понятие пространства. Поэтому и нельзя сказать, что понятие пространства получается из опыта, а напротив, оно само служить условием опыта. Пространство из опыта не получается, потому что оно объективно не существует, а напротив, имеет субъективный характер. Это последнее доказывается, между прочим, и тем соображением, что все полученное нами из опыта мы можем выбросить из нашего мышления, а то, что является необходимым порождением нашего сознания, мы не можем выбросить. Так мы можем выбросить из нашего мышления «вещи», т.-е. мы можем мыслить пространство без вещей, но не можем мыслить вещей без пространства. Ясный

[1] См.: Кант И. Критика чистого разума. – СПб., 1867. О Канте: Куно Фишер. Истории новой философии. – СПб., 1901. – Т. IV. Виндельбанд В. История философии. – СПб., 1898. – §41. Виндельбанд В. История новой философии. – СПб., 1908.

знак того, что пространство субъективно, что оно неразрывно связано с нашим сознанием. Все то, что из опыта не получается, но является условием опыта, Кант называет формой сознания.

Теже самые рассуждения, которые я только что привел относительно пространства, вполне применимы к понятию времени, причинности и друг. Понятие причинности, по мнению Канта, из опыта не получается: оно есть субъективная форма, т.-е. не может быть получено из восприятия вещей, а составляет привнесение самого сознания[1].

Итак, по Канту, пространство, время и причинность находятся в нашем сознании, являются субъективными формами. Они необходимые условия всякого познания; для того, чтобы предметы были предметами, мы должны представить их в форме пространства, времени и причинной связи. В этом смысле формы нашего сознания являются условиями предметов, т.-е. предметы не были бы для нас предметами, если бы мы к ощущениям не придавали форм сознания. То, что мы называем предметами, создается при помощи форм нашего сознания. Предметы и вещи, выражаясь грубо, являются результатом соединения «ощущений» с «формами» сознания.

Из этого объяснения видно, что формы сознания привносятся самим сознанием. Но откуда же в таком случае берутся ощущения? Для объяснения возникновения ощущений Кант должен был допустить «вещи в себе», существующие независимо от нашего сознания и воздействующие на него. «Вещи в себе» являются причиной возникновения в нас ощущений или «материи познания», как выражался Кант, сознание же в этом случае доставляет форму. Результатом взаимодействия «вещей в себе» и форм сознания и являются предметы. Если мы примем во внимание это рассуждение Канта, то для нас будет очень не трудно определить его отношение к вопросу о реальности познания. Канта мы должны признать реалистом, потому что он не признает существование «вещей в себе», как чего-то такого, что существует независимо от нашего сознания. Но его точка зрения совершенно отличается от точки зрения наивного реализма, по которому вещи существуют именно так, как мы их представляем; вещи похожи на наши представления. По Канту, они существуют абсолютно независимо от нашего познания; они не похожи на наши представления потому, что они непространственны, невременны и т. д. Так как они находятся вне нашего сознания, то их существование мы должны признать трансцендентным.

Но рассмотрим ближе свойства «вещей в себе» в их отношении к познаваемости. Мы только что видели, что познаваемые нами предметы являются результатом взаимодействия, с одной стороны, «форм сознания», с другой стороны, ощущений, которые, в свою очередь, являются результатом воздействия «вещей в себе» на сознание. Следовательно, в «вещах в себе» нет ни причинности, ни пространственных отношений, ни временных отношений. Мы не можем сказать, что «вещи в себе» находятся ближе или дальше одна от другой, потому что они внепространственны; о «вещах в себе» нельзя сказать, что они существуют раньше

[1] Об этом см. выше гл. 2-ю и 3-ю, также мою книгу: Проблема восприятия пространства. Ч. 2-я. – К., 1904. – Гл. 8-я.

или позже, потому что они вневременны. Точно так же они не могут находиться в какой-нибудь причинной связи: они внепричинны. По отношению к ним мы можем сказать, что они вневременны, внепространственны, внепричинны, они, поэтому, совершенно отличаются от мира чувственного и составляют особый мир, который Кант называет миром умопостигаемым или интеллигибельным. «Вещи в себе», существующая абсолютно независимо от нашего сознания, оказывают воздействие на наше сознание; результатом этого воздействия являются предметы, при чем «вещи в себе» своим воздействием доставляют ощущения, сознание же к этим ощущениям присоединяет свои «формы».

Кажется, что теория Канта должна нас удовлетворять гораздо больше, чем, например, теория Беркли. Беркли отрицал существование вещей независимо от нашего сознания. Это утверждение приводит в затруднение наше мышление: непонятно, как могут возникать в нашем сознании представления, если на него не чувствует что-либо, вне его находящееся. Гораздо более понятной представляется теория Канта, по которой существуют «вещи в себе», оказывают воздействие на наше сознание.

Но при ближайшем рассмотрении дело оказывается далеко не так просто. В утверждении Канта, что вне познающего субъекта существуют «вещи в себе», оказывающая воздействие на наше сознание, содержится самое очевидное противоречие. Мы только что видели, что к «вещам в себе» нельзя применить понятие причинности; но в то же время Кант утверждает, что «вещи в себе» оказывают воздействие на сознание. Но как же «вещи в себе», будучи внепричинны, могут оказывать воздействие на наше сознание? Ведь понятие воздействия предполагает понятие причинности, воздействие невозможно без причинности, а причинность не приложима к вещи в себе. Следовательно, вещь в себе не может оказывать воздействие на наше сознание и созидать познание. Поэтому такое простое утверждение, как существование вещи в себе, оказывающей воздействие на наше сознание, вполне противоречиво. Нельзя понять, как могут существовать какие-либо вещи, которые оказывают воздействие на наше сознание. Признание чего-то трансцендентного, что находится вне нашего сознания, но что тем не менее реально существует, казалось совершенно непонятным. На это противоречие в признании вещей в себе один из первых указал Фихте. Он именно указывал на невозможность оставаться в пределах кантовской теории познания, допуская существование вещей в себе. По его мнению, кантовскую теорию познания можно построить, не допуская существования каких бы то ни было «вещей в себе»[1].

Для того, чтобы устранить указанное только что противоречие, кантианцы придумали очень хитрое объяснение, которое клонится к тому, чтобы возможно было признать воздействие вещи в себе на сознание. Вкратце это объяснение сводится к следующему. В основе каждой эмпирической вещи, которую мы познаем, например, дерева, стола, животного и т. д., лежит «вещь в себе», которая, разумеется, внепространственна, вневременна, внепричинна и т. д. В основе нашего познающего ума тоже лежит «вещь в себе». Таким образом получаются, с одной сто-

---

[1] См. историю вопроса у Vaihinger'a Commenter zu Kants Kritik der Reinen Vernunft. – London, 1900. – P. 35, 55.

роны, эмпирическая вещи и является сознания, с другой стороны, трансцендентный вещи или вещи в себе. Первые находятся в пространстве, времени и причинном отношении друг к другу; ко вторым эти понятая отнюдь применены быть не могут.

Для того, чтобы у нас получилось познание, необходимо, чтобы трансцендентные вещи оказывали воздействие на трансцендентное сознание. Но о каком воздействии может быть речь между трансцендентными вещами, о которых было сказано, что они внепричинны? Между трансцендентными вещами и трансцендентным сознанием не может существовать причинного отношения в обыкновенном смысле слова. Между ними нужно допустить причинность совершенно особого рода. Эту причинность Кант сам называл причинностью из свободы. О природе этой причинности мы можем получить некоторое представление, если мы обратим внимание на то, каким образом в нашей умственной жизни одни психические состояния вызывают другие. Они, как известно, вызывают, порождают другие состояния, не имея надобности ни в пространстве, ни во времени. Как раз такую причинность мы должны признать и для взаимодействия вещей трансцендентного мира.

Казалось, что таким допущением вполне разрешается интересующей нас вопрос о возможности воздействия вещей в себе на наше сознание. Но дело в том, что такое объяснение едва ли соответствует взглядам самого Канта. Правда, Кант признавал существование причинности из свободы, но говорил о ней только в применении к человеческим действиям.

Таким образом вопрос о воздействии вещей в себе как сознание оставался невыясненными. Оставался также невыясненным вопрос о том, признавал ли Кант реальность вещей в себе. На первый взгляд кажется несомненным, что Кант признавал существование трансцендентных объектов, нечувственную причину наших ощущений. Однако, можно вполне сомневаться в том, что Кант признавал так называемые «вещи в себе» реальными. По крайней мере, есть ряд писателей, которые думают, что «вещь в себе» не есть что-либо реально существующее[1].

По их мнению, кантовская «вещь в себе» есть собственно фикция: она на самом деле не существует. Вещь в себе, по их толкованию, не есть что-либо трансцендентное, находящееся за пределами сознании, а она есть нечто «мыслимое». Таким образом нельзя признать существование чего-либо реального, что как бы скрывалось за известными качествами, как, например, ядро ореха скрывается за ореховой скорлупой. Такое понимание вещи в себе уже потому неправильно, что в этом случае вещь в себе находилась бы в пространстве. Скорее под «вещью в себе» можно понимать закон связи представлений. Именно в нашем чувственном восприятии нам даются отдельный чувственный качества, которые связываются в одно целое, но для каждой вещи это связывание будет совершенно своеобразным, отличным от связывания в другой вещи. Этот своеобразный комплекс, или этот закон будет представлять собой нечто мыслимое. Это мыслимое и есть «вещь в

---

[1] См., напр.: Lasswitz K. Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit. – Berlin, 1883. – S. 121-30. Hermann Cohen. Kant's Theorie der Frfahrung. – Berlin, 1886. – 518 s.

себе». Она, конечно, не есть что-либо реальное. Реально существуют только отдельные качества и предметы чувственного восприятия. «Вещь в себе» в этом смысле есть нечто независимое от чувственного восприятия, она есть нечто мыслимое, раз она представляет собою только закон связи представления, но она не что-либо трансцендентное, а нечто эмпирическое.

Такое толкование «вещи в себе» мы находим у современных представителей трансцендентального идеализма. Они отвергают существование какого бы то ни было трансцендентного бытья, которое должно было бы отражаться в нашем познании. Одним из наиболее выдающихся представителей этого направления является Виндельбанд[1]. По его мнению, при объяснении познания мы можем обойтись без допущения «вещи в себе». Наше познание не есть копия чего-либо существующего. Задача теории познания заключается в том, чтобы объяснить познание, другими словами, указать условия истинности познания. По наивному реализму, то познание мы должны считать истинным, которое соответствует действительности, которое точно отображает действительность. По мнению Виндельбанда, можно предложить более точный критерий истины. По этому критерию, впервые установленному Кантом, истинным мы должны считать все то, что имеет всеобщее или общеобязательное значение. Задача человеческой науки состоит в том, чтобы точно отображать мир, существующий независимо от человека: о таком отображении потому не может быть речи, что если бы мы захотели определить истинность того или другого положения, то для этого нам пришлось бы представление сравнивать с вещами, между тем вещь сама есть представление, а потому это сравнение никак не могло бы осуществиться. Мы на самом деле никогда не были бы в состоянии определить, соответствует ли предмет действительности или нет.

Предмет, который мы желаем познать, есть только правило, по которому определенные элементы представления должны соединяться для того, чтобы они могли быть признаны общеобязательными. Мы знаем, что каждый индивидуум может те или другие представления связывать по-своему, но мы называем предметом только ту связь представлений, которая совершается по определенному правилу или закону. Для пояснения этой мысли позвольте привести один пример причинной связи. Перед нами кучка пороха; туда попадает искра, порох воспламеняется и происходить взрыв. Я формулирую эту причинную связь. Каждый из созерцающих это явление сказал бы, что сначала появилась искра, а затем порох воспламенился.·Это значить, что все люди при определенных обстоятельствах видят один и тот же предмет, потому что все связывают представления, получаемые от предметов, в определенном временном следовании. Но допустим, что кто-либо из созерцающих указанное явление связал бы представления по другому правилу: именно в его восприятии сперва произошел бы взрыв, а затем уже поя-

[1] Windelband W. Praeludien. – Leipzig, 1903. – S. 142-9. Русск. пер. Виндельбанд В. Прелюдии. – СПб., 1904. Ср. König E. Die Entwickelung des Causalproblems. – Leipzig, 1888-90. – S. 317-407. – B. II. Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. – Tübingen, 1904. Русск. пер. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. – К., 1904.

вилась бы искра; тогда он, конечно, не сказал бы, что искра есть причина взрыва. Связь в его уме не имела бы общеобязательного значения.

Таким образом то, что, по обыкновенному предположению, есть предмет, который должен отображаться в мысли, то для Канта есть правило связи представлений. Есть ли предмет что-либо большее, этого мы не знаем да и не нуждаемся в таком знании. Основывается ли это правило на абсолютной реальности, не зависящей ни от какого представления, основывается ли оно на «вещи в себе», мы не знаем. Познание может быть объяснено без допущения каких бы то ни было трансцендентных предметов. Одного признания таких связей, которые имеют общеобязательный характер, вполне достаточно для этой цели. Вместо «вещей в себе» мы будем говорить о связи представлений, но, разумеется, о такой связи представлений, которая имеет общеобязательное значение.

Следовательно, по мнению сторонников такого толкования «вещи в себе», под вещами в себе мы должны понимать связь по известному правилу, т.-е., известный умственный синтез. Поэтому эмпирические элементы, связанные в одно целое, они называют также ноуменом, т.-е. мыслимой вещью[1]. Для них вещь в себе есть только нечто умственное. Разумеется, о существовании чего бы то ни было вне связываемых представлений не может быть и речи.

Тех последователей Канта, которые не признают существования вещей в себе, можно назвать трансцендентальными идеалистами. Правда, этим именем обыкновенно обозначают и тех, кто, хотя и признает существование вещей в себе, однако не считает возможным применять к ним формы сознания: пространства, времени, причинности, но мы будем называть трансцендентальными идеалистами вообще всех тех, кто не признает трансцендентного мира вещей в себе, в противоположность к трансцендентальным реалистам, которые именно признают такую реальность.

Трансцендентальный реализм также имеет в настоящее время выдающихся защитников. Таким является, например, Гартман[2]. Разбирая учение Канта, Гартман находить, что Кант должен быль признать существование вещей в себе и что он на самом деле признавал их. Он находить, что в критике чистого разума Кант обнаруживает постоянную попытку отбросить субъективный идеализм просто и стремится стать на точку зрения трансцендентального реализма. Неправильно понимают Канта те, которые думают, что из его учения необходимо следует тот идеализм, которому учил Фихте и который, по мнению Гартмана, правильнее было бы называть иллюзионизмом. Гартман не согласен с утверждением Канта, что вещи в себе не имеют пространства, времени и причинности, что к ним эти формы сознания не применимы. По его мнению, пространственные и временные свойства наших ощущений могут быть объяснимы только тем, что на наше сознание действуют вещи в себе с такими свойствами. Если бы в «вещах в себе» их не было,

---

[1] От греческого слова νοοὐμενον, что значить «мыслимый».

[2] См.: Hartmann E. Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. – Leipzig, 1885; Hartmann E. Das Grund-problem d. Erkenntnisitheorie. – Leipzig, 1889; Hartmann E. Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus. – Leipzig, 1875; Hartmann E. Die Weitanschauung d. moderner Physik. – Leipzig, 1900.

то не было бы их и в нашем сознании. Поэтому мы должны признать, что формы нашего сознания: пространство, время, причинность, существуют объективно. «Вещи в себе» обладают пространственностью: им, например, присущи три измерения; в «вещах в себе» существуют реальные временные отношения; «вещи в себе» обладают совершенно своеобразной закономерностью, дающей начало нашему понятию причинности. Очевидно, что так как Гартман признает существование особого мира вещей в себе вне нашего сознания, то он реалист, но он, конечно, не наивный реалист. Его отличие от наивного реализма заключается в том, что этот последний признает, что вещи существуют именно так, как мы их воспринимаем: сознание воспринимает их, так сказать, пассивно, между тем как Гартман признает, что наше сознание формирует ощущения совершенно своеобразно, благодаря своим формам и вообще своей активности. Гартман признает, что воздействие, которое оказывается вещами в себе на наше сознание, подвергается своеобразному изменению со стороны последнего; поэтому в наших впечатлениях мы не имеем точного отображения мира действительности; они суть только лишь символы истинной реальности; при помощи их мы получаем только косвенное познание вещи в себе. Для Гартмана существуют две реальности: одна реальность – это мир вещей в себе, другая – это представления их в нашем духе.

Мы рассмотрели учение Канта о реальности и видели, что, согласно его теории, существуют вещи в себе, действующие на сознание, результатом чего является представление явлений. Но, как мы видели далее, некоторые кантианцы находят, что признание Кантом «вещи в себе» несогласуемо с его основными взглядами. По их мнению, надо постараться построить теорию познания без допущения вещей в себе. Вследствие такого отступления от кантовской теории получалось две группы учений о реальности. Одна группа – трансцендентальных реалистов, признающих вещь в себе, а другая – трансцендентальных идеалистов, отрицающих эти вещи, как и вообще все, лежащее по ту сторону сознания. В очень близком родстве с трансцендентальным идеализмом находится то учение о реальности, которое в настоящее время носит название имманентной школы. Главными представителями этого направления являются Шуппе, Шубер-Зольдерн, Леклер, Ремке и др.[1].

Заметим сначала, что самое название этой школы объясняется ее основным положением, не допускающим ничего трансцендентного, ничего такого, что не было бы воспринимаемым: все сводится к существованию представлений, к тому, что не выходит за пределы сознания, что имманентно сознанию. Хотя этот взгляд уже раньше был высказан Беркли, однако мы должны остановиться на рассмотре-

[1] Schuppe W. Erketntnisstheoretische Logik. – Bonn, 1878. Его же: Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik. – Berlin, 1894. Его же: Der Zusammenhang von Leib und Seele. – Wiesbaden, 1902; Schubert-Soldern R. Grundlagen einer Erkenntnisstheorie. – Leipzig, 1884; Leclair. Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie. – Breslau, 1882 (русск. пер. Леклер. Очерки монистической теории познания. – СПб., 1904); Rehmke J. Die Welt als Wahrnehmung und Begriiff. – Berlin, 1880. Более подробное изложение этого учения см. в «Трудах Киевской психологической семинарии». – К., 1904. – Т. I, вып. 1-й.

нии учения имманентной школы, потому что она придала гносеологическому идеализму совершенно своеобразный характер.

Вульгарное мышление при объяснении познания держится дуалистического понимания, предполагающего существование сознания и вещей, как чего-то совершенно друг от друга отличных, причем оно предполагает, что сознание есть нечто, существующее во мне, а вещи нечто, находящееся вне меня. Это признание пространственного различия между миром внутренним и миром внешним создает непреодолимые трудности при объяснении познания.

Именно, мы никак не можем объяснить, каким образом вещи становятся предметом познания. Каким образом – вещи, которые находятся вне нас, становятся чем-то внутри нас. Я вижу на небесном своде звезду. С точки зрения популярной теории познания, остается непонятным действие этой отдаленной звезды на сознание, именно остается непонятным, каким образом она становится предметом моего сознания, каким образом эта отдаленная звезда, эта «вещь», становится «представлением» звезды. Правда, физиолог скажет нам, что лучи от звезды, попадая на сетчатку, раздражают зрительный нерв. Это раздражение отражается затем в мозгу, частицы которого приходят в определенное движение, результатом чего является представление звезды. Но при этом объяснений остается непонятным, почему в то время, как возбуждение находится в мозгу, представление звезды мы локализируем в пространстве, на месте, находящемся далеко от нас. На этот вопрос обыкновенно отвечают, что в этом случай происходить процесс проекции, т.-е. перенесение представлений от мозга в отдаленное пространство. Но такое перенесение представлений, подобное перенесению материальных вещей, является нелепостью.

Таким образом дуалистическое представление, отличающее сознание от вещей, т.-е. видящее коренное различие между ними, совершенно не в состоянии объяснить процесса восприятия. Эта трудность устраняется при монистической точке зрения, т.-е. при допущении, что между бытием и мышлением существует полное тождество.

Один из наиболее видных представителей этого направления – Шуппе, рассматривая отношение между бытием и мышлением, спрашивает, может ли быть мышление без вещей, т.-е. может ли быть такое мышление, которое не имело бы своим содержанием каких-либо вещей. Обыкновенно, когда мы желаем ответить на этот вопрос, то мы употребляем такие выражения, что можно подумать, что мы именно это допускаем. Так, например, когда мы желаем обозначить процесс мышления, то мы говорим, что ум «схватывает» те или другие вещи, ум «подходит», ум «усваивает», ум «связывает». Когда мы употребляем эти выражения, то у нас поневоле является аналогия с движением руки, которая может производить движение схватывания, фактически ничего не схватывая. Мы можем представить себе то движение руки и пальцев, которое необходимо, чтобы схватить предмету и при этом не представлять предмета, который должен был бы быть схватываемым. На основании этой аналогии кажется, что может существовать процесс чистого мышления, т.-е. такого мышления, в котором не мыслятся какая-либо конкретные вещи. Если это допустить, то сделается понятным обычное предположение, что сознание, существующее само по себе, подходить к вещам, схватывает и т. п.

Но этот взгляд совершенно не верен, потому что ум не может мыслить, не имея какого-либо содержания. Мышление всегда должно быть мышлением чего-либо, мышление всегда имеет какое-нибудь содержание, т.-е. мышление всегда есть мышление вещей. Если я отброшу содержание или мыслимые вещи, то мышление фактически окажется невозможным: оно разрушится. Очутись мы перед абсолютной пустотой, то мышления не могло бы быть. Мышление нельзя считать деятельностью, которая не имела бы какого-либо определенного содержания. Однако имманентная школа не остановилась на том, чтобы показать невозможность мышления без бытия. Она защищает и обратное положение, именно, что нет бытия без мышления, так что мышление и бытие у них взаимно обусловливают друг друга. В самом деле, из чего состоять любой предмет, как не из формы, цвета, тяжести, твердости и т. п.? Но ведь все это есть представления кем-нибудь мыслимые, это есть качества мыслимые, и если бы этот «кто-нибудь» не существовал, то не существовало бы его мышления указанных качеств, не существовало бы, следовательно, и самого данного предмета. Всякое бытие, таким образом по существу предполагает сознание. Сознание в этом смысле является предикатом бытия. Если это признать, то станет ясным, что субъект и объект предполагают друг друга: одно без другого невозможно. «Я» и объективный мир неразрывно связаны друг с другом. Одно из них без другого тотчас превращается в ничто. Одно полагается вместе с другим. Объективный мир существует только лишь в качества содержания сознания. Он необходимо принадлежит к какому-либо «я». Мы не можем представить себе какое бы то ни было бытие без того, чтобы оно не являлось предметом мышления или содержанием мышления. Это «бытие» непременно должно быть мыслимым. Мы можем, конечно, допустить бытие, которое мы могли бы представлять существующим независимо от мышления, но в действительности такое бытие будет опять-таки «мыслимым бытием».

Допущение, что возможно бытие без мышления и наоборот, объясняется тем, что при вульгарном мышлении созидается противоположность между субъективным и объективным, между миром внутренним и внешним; кажется, что есть состояния исключительно субъективные, например, наши чувства, стремления, желания и т. д. Другие состояния, например, представления цвета, шероховатости, твердости, тяжести и т. п., кажутся существующими вдвойне: один раз, как нечто вне нас сознания, а в другой раз, как нечто в нас, внутри нас.

Но эта вульгарное противопоставление внутреннего внешнему совершенно неправильно. В самом деле, что означает термин «вне сознания»? Для сторонников дуализма он равносилен термину «вне нашего тела»; в таком случае он совершенно неправилен, потому что сказать, что что-либо находится вне нашего тела, не все равно, что сказать, что оно находится вне сознания. Далее, если сказать, что познаваемое бытие было первоначально вне сознания, а затем каким-то образом перешло в сознание, то мы впадаем в противоречие, именно, если мы о какой-либо вещи говорим, что она раньше находилась вне сознания, то мы уже тем самым, что мыслим эту вещь, уничтожаем это «вне сознания». Ведь, раз мы ее мыслим, то она находится в сознании. Следовательно, по мнению Шуппе, не следует говорить о вещах вне сознания, потому что все вещи, как таковые, мыслимы, а потому они находятся в сознании. Обычная ошибка всех других гносеологиче-

ских направлений в том именно и заключается, что они вместо того, чтобы признавать, что мышление и бытие представляют два, неразрывно связанных друг с другом противоположных члена одного и того же целого, обыкновенно считают возможным существование одного члена без другого; так, например, ошибка материалистической гносеологии, допускающей существование только так называемого материального бытия и отрицающей существование так называемого духовного бытия, заключается в том, что она незаконно отбрасывает один из двух членов противоположения (сознание). Теория Беркли впадает как раз в обратную крайность: она отбрасывает тот член, который мы называем бытием. Чтобы избежать этих ошибок, следовало бы эти два члена считать неразрывно друг с другом связанными.

Шуппе далее показывает несостоятельность понятия вещи в себе, как оно употребляется в обыкновенной дуалистической теории. Сторонники этой последней обыкновенно говорят, что мы не знаем, какими свойствами обладает вещь в себе, но зато для нас несомненно, что она существует. На это Шуппе замечает, что, если о вещи в себе сказать, что она обладает представляемыми или мыслимыми свойствами, то она перестанет быть вещью в себе. Таким образом допущение вещей в себе приводит к противоречию.

Шуппе сам становится на монистическую точку зрения. Он именно отвергает как возможность мышления без вещей, так и возможность существования вещей без мышления. Оба эти члена неразрывно связаны друг с другом. Чтобы понять мысль Шуппе, мы должны обратить внимание на то, что, по его мнению, то, что мы называем «мир духовный» и «мир материальный», – одно и то же, а не две различных сущности, как это понимает обычное сознание, стоящее на дуалистической точке зрения.

Шуппе не материалист, ибо он не отрицает существования того, что мы называем духовным, но он и не спиритуалист, ибо он не отрицает и существования того, что мы называем материальным. В его взгляде существенным является то, что он не видит различия между материальным и духовным. Они для него по существу одно и то же, он не согласен с теми метафизиками, которые думают, что душа есть нечто отдельное от вещей, что отличие души от вещей заключается в том, что эти последние протяженны, в то время как душа не протяженна. Для него душа не есть что-либо абсолютно непротяженное, нечто абсолютно отличное от всех других вещей. Она есть вещь между другими вещами. Когда мы говорим о душе, то мы обыкновенно имеем в виду наше «я». Но что сказать о протяженности нашего «я»? Есть ли оно что-либо абсолютно непротяженное? Ведь если я обращу внимание на то, что я связываю с представлением своего «я», то я увижу, что прежде всего это есть представление о чем-то физическом, занимающем такое-то пространственное и временное положение, имеющем такую-то одежду, имеющем мысли о тех или других протяженных вещах и т. п. Входит ли в состав нашего представления о «я» что-нибудь такое, что было бы абсолютно непротяженно, имело бы исключительно духовный характер? Конечно, нет. Представление о нашем «я» складывается из таких же элементов, из каких складываются и так называемые материальные вещи. В самом деле, чем, например, содержание представления стены отличается от содержания представления нашего «я»? Можно прямо

сказать, что ничем. Если по содержанию «я» не отличается от вещей, то и оно, следовательно, такое же бытие, как и все другие вещи. Тогда всякая граница между субъектом и объектами исчезает, ибо они сотканы из того же материала, из которого сотканы и другие вещи. Поэтому Шуппе говорить, что нет ни духа, ни материи, что они представляют собою одно и то же, ибо все духовное складывается из мыслимых элементов, а вещи существуют только лишь постольку, поскольку они мыслимы.

Таким образом все нами познаваемое мы можем разделить на две группы, которые в действительности совсем не отличаются друг от друга коренным образом. Ведь, как мы только что видели, и вещи и представления имеют одно и то же содержание.

Если отношение между духовным и материальным мы будем понимать таким образом, что они составляют только части одного и того же целого, то все указанные выше трудности при объяснении познания отпадают. Шуппе не станет спрашивать, каким образом мы переносим ощущение на горизонт, ибо он знает, что душа и вещи одно и то же; поэтому он и не скажет, что ощущение находится в мозгу, а скажет, что ощущение находится там, где находятся предметы. Так, например, ощущение звезды находится на горизонте.

Итак, согласно учению имманентной школы, вещи и представления – одно и то же, но только рассматриваемое с двух точек зрения; никакой границы между субъектом и объектом нет, все познание сводится только лишь к представлениям, вне которых ничего не существует, т.-е. все познание имманентно, и никаких вещей, отличных от представлений, нет, потому что вещи представляют собою только совокупность представлений.

Имманентная школа сама сближает себя с наивным реализмом, считает свое воззрение «естественным мировоззрением». Так как нельзя признать каких бы то ни было реальностей помимо тех, которые являются предметом нашего познания, то, следовательно, все так называемые вещи существуют именно так, как мы их воспринимаем; так, например, цвета, звуки и проч. существуют объективно именно в том виде, в каком мы их воспринимаем. Но как же в таком случай согласовать её учение со взглядами современной физиологии, показавшей, что ощущению цвета в нашем сознании объективно соответствуют волнообразные колебания эфира? Из этого крайне затруднительного положения Шуппе выходить следующим образом. Он утверждает, что действительно звук, цвет существуют реально, но только в том смысле, что они всегда предполагают сознание, которое воспринимало бы их. По его мнению, например, нельзя качествам ощущений приписывать только субъективное существование; напротив, они так же объективны, как и пространство. Нельзя считать эти ощущения результатом взаимодействия атомов внешней среды и нервной системы, потому что никак нельзя было бы понять, каким образом столкновение «беззвучных и бесцветных атомов» могло бы создать ощущение звука и цвета. Обыкновенно принято думать, что существуют атомы, которым не присущи какие-либо определенные качества, т.-е. которым не присущи цвета, твердость и т. п., и эти-то атомы внешнего мира и атомы нашего тела, приходя друг с другом в столкновение, производят ощущение цвета, звука и т. п. Но такого рода допущение кажется Шуппе просто нелепым. Ему кажется чрезвы-

чайно нелепым допущение, чтобы «беззвучный мрак атомного мира» представлял собою истинно сущее. Шубер-Зольдерн также находит нелепым допущение атомов, которым не присущи никакие чувственные качества. Если они не суть что-либо видимое, слышимое, и если они вообще не принадлежать чувственному миру, то что же они такое? Да и как соединенное действие атомов может порождать то, что в них самих по себе не содержится? Поэтому нельзя говорить, что ощущения не существуют объективно. Они объективны так же, как и пространство, но о них, разумеется, следует сказать, что они существуют только лишь, как представление мыслящего существа.

Этот вывод кажется на первый взгляд непонятным, потому что, как мы видели, чувственные качества имеют исключительно субъективный характер; они существуют потому, что есть человек с чувственным аппаратом, устроенным определенным образом. Для сторонников этого последнего взгляда, если не будет человека или существ, организованных подобно ему, то не будет и чувственных качеств. Что же скажет в ответ на это представитель имманентной школы, который утверждает, что чувственные качества существуют объективно и, разумеется, должны будут существовать и в том случай, если погибнет род человеческий и все существа, организованные подобно ему? Имманентная школа находить, что и в таком случае эти качества будут существовать. Но какое же сознание будет его мыслить? Это будет особое сознание, которое Шуппе называет родовым или абстрактным сознанием.

Абстрактное или родовое сознание, как уже показывает самое название, есть такое сознание, по отношению к которому наше индивидуальное сознание является видом. Отношение между этими двумя видами сознания таково, что наше индивидуальное Сознание может существовать, только лишь благодаря родовому.

Но что мыслит это родовое сознание? Предметом мышления индивидуального сознания является то или иное индивидуальное содержание, предметом мышления абстрактного сознания должно являться какое-нибудь общее содержание, представляющее собою абстракцию из индивидуальных содержаний. Абстракцией из всевозможных содержаний индивидуальных сознаний будет, по мнению Шуппе, вселенная. Таким образом существует абстрактный или универсальный ум, предметом которого является вся вселенная. Поэтому все вещи, если они не являются предметом человеческой мысли, находятся в сознании родового или абстрактного ума. Из этого еще раз становится ясным, что, если бы не было человеческого ума, то чувственные качества были бы предметом мышления этого родового сознания.

Теперь обратим внимание еще на один вывод, который необходимо вытекает из имманентной теории познания. Именно, признав эту теорию, мы приходим к солипсизму.

По общепринятой терминологии, этим термином обозначается теория, по которой существует только мое «я», и весь мир заключается в моем «я». В несколько отличном виде это понятие является в имманентной школе. Как мы видели, имманентная философия доказывает, что все существует только постольку, поскольку оно является предметом нашего сознания. Что столь существует только, как предмет нашего сознания, это может не вызывать сомнения, но что сказать о ва-

шем существовании, о существовали вашего «я»? Если я скажу, что ваше «я» существует только лишь, как предмет моего сознания, то вы, разумеется, будете протестовать против такого заявления, потому что вы чувствуете, что вы существуете независимо от моего мышления о вас, и вовсе не в качества только представления моего сознания. Следовательно, в этом пункте имманентная теория терпит полное крушение. Она должна допустить, что, по крайней мере, существование чужого «я» имеет независимое от нашего сознающего субъекта существование. На это сторонники имманентной теории познания могут только ответить, что они и не думают утверждать, что в мире существую только я один, что никого более нет. Это было бы метафизическим солипсизмом, которого они не защищают, но гносеологический солипсизм утверждает нечто совсем иное. Он именно утверждает, что я вас знаю, как и все прочее, только лишь, как состояние моего сознания. Следовательно, о вашем существовании я могу сказать то же самое, что о существовании всякой другой вещи, именно, что вы существуете только лишь, как предмет моего сознания.

Таким образом общий вывод из теории имманентной школы будет тот, что все существующее существует только лишь, как предмет нашего сознания. Существование чего-либо трансцендентного мы доказать и не можем, да в таком доказательстве и надобности не имеется.

Литература

Кроме литературы, указанной в тексте, см.:

Kant I. Kritik der reinen Vernunft. – Berlin, 1832.

Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике // Перев. Соловьева. – М., 1893.

Volkelt J. Kant's Erkenntnisstheorie. – Leipzig, 1879.

Benno Erdmann. Kant's Kriticismus. – Leipzig, 1878.

Drobisch. Kant's Dinge an sich. – Hamburg, 1885.

Виндельбанд В. История философии. – СПб., 1898.

Vaihinger H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. – Stuttgart, 1922.

Щербина А. М. Учение Канта о вещи в себе. – К., 1904.

Wundt W. Über naiven und kritischen Realismus, Philosophische Studien. – Leipzig, 1896. – B. XII (содержит критику имманентной теории познания).

Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. – СПб., 1906.

Лосский Н. Обоснование интуитивизма. – М., 1991.

ГЛАВА VI

О РЕАЛЬНОСТИ ПОЗНАНИЯ (ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ, КРИТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ)

В настоящей главе мы приступаем к рассмотрению теории познания Авенариуса. Но предварительно напомню, что наша главная задача заключается в разрешении вопроса, существует ли вещь в себе, которая оказывает воздействие на наше сознание, результатом чего являются наши представления о вещах. Мы видели, что на этот вопрос можно дать два ответа. Реализм признает существование такой вещи; идеализм доказывает, что мы можем обойтись без признания ее, что при объяснении познания мы должны избегать допущения чего бы то ни было трансцендентного. К такому же признанию приводить и теория познания Авенариуса.

Прежде всего отметим, что в теории познания Авенариуса новым и существенным является тот метод исследования, которым он пользуется в своей теории познания.

Он находился под несомненным влиянием новейших взглядов на естественнонаучные методы исследования, и, может быть, в этом отношении больше всего он обязан Кирхгофу, который следующим образом формулировал задачи механики: «механика есть наука о движении, ее задачей мы считаем описание самым полнейшим и самым точнейшим образом движений, совершающихся в природе». Сущность естественнонаучного метода, таким образом, заключается в том, чтобы мы только описывали то, что мы воспринимаем, чтобы мы не привносили ничего такого, чего не имеется в чувственном опыте, чтобы мы начинали с того, что безусловно достоверно, и не привносили никаких таких элементов, которые представляли бы собою объяснения или гипотезы. Метод чистого описания, который натуралисты считали для себя обязательным, Авенариус решил применить для построения своей теории познания.

Но в чем же заключается метод чистого описания. Для того, чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим отношение Авенариуса к понятию причинности. По общепринятому пониманию, когда мы говорим, что А есть причина В, то мы предполагаем, что А как бы в известном смысле оказывает воздействие на В, или созидает В, но это «созидание», это «воздействие», которое как бы предполагать, что А обладает какою-то скрытою силою, дано ли нам в чувственном опыте? Конечно, нет. В опыте дана только постоянная последовательность А и В, что же касается скрытой силы или созидания, то они нам не даются в опыте.

Если же в понятии причинности есть такой элемент, который не получается из чувственного опыта, то само собою разумеется, что это есть элемент, нами примышляемый, элемент, который мы привносим от самих себя. Но имеем ли мы право это делать, или, может быть, в интересах научности, элементы такого рода следовало бы устранить вовсе?

В понятии причины, по мнению Авенариуса, мы должны выбросить элемент скрытых сил, воздействия и т. п., а так как в понятии причины мысль о воздействии является существенной, то было бы всего целесообразнее само это понятие причинности упразднить и вместо него ввести другое, эквивалентное ему понятие,

но в то же время совершенно свободное от таких добавочных примесей. Таким понятием, по мнению Авенариуса, является понятие «функционального отношения», которое употребляется в математике. Как известно, в математике под функциональным отношением понимается такое отношение между двумя величинами, когда изменение одной из них влечет соответственное изменение другой. Если мы вместо понятия причинности будем употреблять понятие функционального отношения или отношения между обусловливающим и обусловленным, тогда отношение между тем, что обыкновенно называется причиной, и тем, что называется действием, выразится следующим образом: «если есть обусловливающее, то есть и обусловливаемое; если нет обусловливающего, то нет и обусловливаемого; если изменяется обусловливающее, то изменяется и обусловливаемое». Следовательно, между ними имеется такое же отношение, какое имеется между двумя величинами в математике, когда мы говорим, что они связаны между собою функциональным отношением. Если мы отождествим понятие причинности с понятием функционального отношения, то можем устранить тот элемент фетишизма, который содержится в этом понятии. Ведь, по обыкновенному пониманию, причина оказывает известное действие, она содержит известную силу, подобно какому-либо живому существу.

На этом примере мы можем видеть, каким образом происходить очищение понятий, если мы будем пользоваться методом чистого описания. Этот процесс очищения мы должны применить и к другим понятиям, употребляемым нами в науке и философии.

В философии мы употребляем такие понятия, как «душа», «сознание», «вещи в себе» и т. п. Но спрашивается, имеем ли мы право на употребление этих понятий, не привносим ли мы в них чего-нибудь такого, что мы не получаем из чувственного опыта, не отклоняемся ли мы при употреблении их от чистого описания. Так как мы, по мнению Авенариуса, при употреблении указанных понятий это делаем, то он требует упразднения таких понятий, как душа, сознание, реальность и т. п. Во всяком случай, по его мнению, научные построения не должны опираться на эти понятая, потому что они содержат в себе элементы, нами самими привнесенные. Для того, чтобы действовать согласно методу чистого описания, необходимо начинать с таких элементов познания, которые были бы совершенно первоначальны, в которых не было бы никаких элементов, представляющих продукт позднейшего привнесения. Авенариус думает, что для того, чтобы осуществить метод чистого описания, и для того, чтобы устранить все то, что не согласно с этим методом, мы должны рассмотреть познание, которое находилось в человеческом мышлении в тот момент, когда человек впервые начал мыслить. Каково было первоначальное содержание человеческого мышления? Если мы это определим, то мы определим в то же время тот исходный пункт всякого познания, в котором нет никаких привнесенных элементов. По Авенариусу, первоначальное содержание нашего познания может быть описано следующим образом. «Я со всеми моими мыслями и чувствами нашел себя в некоторой среде, в окружающем. Это окружающее было составлено из разнообразных частей, стоявших друг к другу в разнообразных отношениях зависимости. К окружающему принадлежали также и сочеловеки с разнообразными высказываниями, и то, что она говорили, находи-

лось по большей части в некоторой зависимости от окружающего». Итак, в первоначальном познании я нахожу среду, сочеловеков, высказывания и т. п. Такими словами я могу описать то, что я действительно пережил, не привнося ничего такого, чего не было в первоначальном чувственном восприятии. В этом описании того познания, с которого начинается познание всякого познающего существа, нет никаких таких понятий, которые являются продуктом позднейших построений; в нем мы, например, не встречаем таких понятий, как «душа», «сознание» и т. п.

Мы определяем, таким образом исходный пункт нашего познания. Примем еще одно допущение, которое Авенариус считает аксиоматическим. Допущение это состоит в следующем. «Научное познание не имеет никаких других форм или средств в сравнении с донаучным: все специальные научные формы познания суть развитая донаучного познания».

Заметив исходную точку Авенариуса и эту аксиому, мы будем в состоянии определить сущность его теории познавая, которая называется эмпириокритицизмом. Некоторые предполагали, что это название происходит от соединения «эмпиризма» с «критицизмом». Но это совершенно не справедливо. Термином эмпириокритицизм Авенариус хотел выразить ту мысль, что он желает подвергнуть критике понятие «опыт», т.-е. желает определить, что мы собственно должны называть чистым опытом, какие высказывания мы должны считать единственно правильными, какие «высказывания» мы должны сохранить и какие отбросить. Его задача — построить понятие научного опыта. Если он это сделает, то он будет в состоянии указать истинные пределы научного познания. Для того, чтобы решить поставленную задачу, Авенариус вводит некоторые искусственные термины и символические обозначения, с которыми нам необходимо предварительно познакомиться.

Под термином высказывания Авенариус понимает все такие выражения, как «мне холодно», «я вижу свет, «я слышу звук». Вместо выражения «высказывание» Авенариус употребляет символ E – значение, под который, по обычной терминологии, подойдет всякое психическое состояние: ощущение цвета, звука, чувства радости и т. п., словом, все то, что получает то или иное обозначение при помощи слов[1]. Если я испытываю чувство холода и говорю «мне холодно», то это есть E-значение, или высказывание; если я вижу красный цвет и говорю: «это красный цвет», то у меня есть высказывание красного цвета. Если я испытываю чувство удовольствия и говорю «мне приятно», то у меня есть «высказывание» удовольствия. Как легко видеть, высказывание собственно есть то, что мы обыкновенно называем выражением известных психических состояний. Но Авенариус избегает термина «психический», потому что этот термин содержит нечто нами самими привносимое: собственно психического в первоначальном сознании не имеется. Поэтому Авенариус все эти выражения чувств или вообще психических состояний и обозначает термином E-значение, или высказывание.

Далее, в нашем первоначальном познании есть нечто, что мы обыкновенно называем «внешний мир»; Авенариус его называет окружающим или средой, а соот-

---

[1] E – первая буква слова Empfindung (ощущение).

ветствующий для него знак есть R-значение[1]. Этот знак Авенариус употребляет во всех тех случаях, когда мы в обыкновенной психологии употребляем выражение «внешнее впечатление», «раздражение» и т. п. В утверждении существования R-значения мы не выходим за пределы чистого описания. В первоначальном сознании у нас имеются высказывания, которые имеют своим предметом известные чувственные качества, их связь и т. п., другими словами, у нас есть высказывания, смысл которых сводится к тому, что мы утверждаем, что есть что-то красное, есть что-то звучащее и т. п. Между Е-значением и R-значением существует определенное функциональное отношение, которое состоит в том, что, если изменяется R-значение, то изменяется соответственным образом и Е-значение. Возьмем пример. Положим, на наш глаз действует изображение угла Δ. Это Авенариус, по своей терминологии выразил бы следующим образом: R-значение влечет за собою высказывание (Е-значение) «угол». Следовательно, по Авенариусу, существование какого-либо R-значения влечет за собою и существование определенного Е-значения. Далее, допустим, что данное R-значение изменяется и принимает видь Δ, тогда изменится и Е-значение. У нас уже будет мысль не об угле, а о треугольнике. По Авенариусу, в этом случае у нас Е-значение или высказывание будет «треугольник». Таким образом можно идти далее и утверждать, что с изменением Е-значения будет соответственным образом изменяться и Е-значение. Вот пример описания изменения Е-значения в зависимости от изменения Е-значения.

Мы видим, таким образом что все изменения Е-значения можно объяснить через изменения Е-значения, что заставляет нас считать Е-значения зависящими от R<E>значений. Но мы не можем считать, что Е-значения находятся в зависимости только от Е-значений, потому что есть случаи, которые ясно указывают на то, что Е-значение только косвенно определяется Е-значениями. Так, находясь под действием одного и того же Е-значения, два индивидуума могут иметь два различных Е-значений. Два индивидуума, рассматривающие один и тот же предмет, например дверь, могут иметь два разных Е-значения: «дверь» и «материя». По нашей терминологии, у одного может быть представление «двери», у другого может быть представление «материи». Следовательно, при возникновении Е-значений определяющая роль принадлежит не одному только Е-значению. Что Е-значения не являются единственно определяющими, доказывается и следующим образом. Мы можем иметь Е-значение и при отсутствии Е-значения. У нас может быть, например, представление о Риме и тогда, когда его перед нашими глазами нет. Следовательно, существует еще нечто, что более непосредственно определяет Е-значение. Этим и является у Авенариуса так называемая система С, под которой он понимает нервную систему, центральную и периферическую, весь организм, который уже всегда определяет собою изменения Е-значений. Эта система не есть только мозг в физиологическом смысле, а то общее, что изменяет R-значение в Е-значение. Допустим, что мы стоим перед окном (Е-значение), тогда мы имеем соответствующее Е-значение; закроем глаза, тогда Е-значения не будет, а Е-значение мы все же будем иметь. Оно, следовательно, обусловливается

[1] R – первая буква слова Reiz (раздражение).

изменениями самой системы С[1]. Таким образом можно установить следующее соотношение между различными значениями: Е-значение действует на систему С; изменения системы С вызывают Е-значения. Читатель уже здесь может видеть, до какой степени упрощается у Авенариуса описание процесса познания. Вместо того чтобы говорить, что есть «вещи», которые оказывают воздействие на «сознание», результатом чего являются известные психические состояния, Авенариус просто говорить: «R-значения действуют изменяющим образом на систему С, изменения которой влекут за собою соответствующие изменения Е-значений». Здесь, как легко видеть, действительно устраняются понятая: «психический», «вещи», «сознание» и т. п. Все сводится исключительно на высказывание R-значений, Е-значений и т. п.

Теперь ближайшая задача заключается в том, чтобы проследить всевозможные изменения системы С, как обусловливающей Е-значения. Какого же рода изменения вообще возможны в системе С? Чтобы ответить на этот вопрос, Авенариус не станет прибегать к какому-нибудь другому способу, как только лишь к чистому описанию. Чистое описание может констатировать только определенные изменения.

Мы, прежде всего, замечаем, что система С, вследствие воздействия извне, подвергается разнообразным изменениям; мы замечаем также, что эти внешние воздействия таковы, что они могут разрушать систему С. Это разрушительное действие в особенности заметно при сильных возбуждениях. Мы замечаем, например, что сильное звуковое или световое возбуждение и т. п. оказывает разрушающее влияние на чувствующее аппараты. Из этого мы должны были бы сделать заключение, что вообще всегда всякое возбуждение оказывает разрушающее влияние, но против такого возможного заключения говорит то обстоятельство, что система С фактически не разрушается, а сохраняется. Это можно объяснить только тем, что в системе С совершаются также и процессы, противоположные разрушению. Именно процессы, восстанавливающие, находящиеся в зависимости от процессов питания. Поэтому все процессы в системе С мы можем разделить на два класса, на процессы разрушения и на процессы восстановления. Система С то разрушается, благодаря воздействию внешних возбуждений, то восстанавливается, благодаря действию питания; и очевидно, что для сохранения системы С необходимо, чтобы эти процессы уравновешивали друг друга, т.-е. чтобы процессы разрушения и процессы восстановления были бы равны друг другу. Такое равенство является необходимым условием сохранения жизни, потому что чрезмерное увеличение процессов восстановления, т.-е. накопления питательного материала, так же опасно для сохранения жизни, как и чрезмерное увеличение процессов разрушения, т.-е., расходования энергии. Для сохранения жизни необходимо равновесие; и это равновесие Авенариус называет максимумом жизнесохранения, что, другими словами, обозначает, что система С находится в состоянии покоя. По обыкновенной терминологии, покой системы С мы могли бы обозначить, сказав, что трата и возобновление энергии в системе С находится в состоянии полного равновесия. Это равновесие может нарушаться в том случае, когда разрушительные процессы под

---

[1] С – первая буква слова Cerebrum (мозг).

влиянием возбуждений извне будут возрастать, но это нарушение равновесия или отклонение от максимума в свою очередь будет уничтожаться при увеличении восстановительных процессов или при накоплении питательных материалов.

Поясним на каком-либо примере такое колебание. Молодой человек во время сна накопил известное количество энергии и утром находится в состоянии максимума жизнесохранения, т. е. в этот момент у него приход энергии равняется ее расходу. Если на него оказывает действие какое-либо R-значение, то вследствие этого внезапно наступает жизненная разность, т.-е. приход может быть меньше расхода, так что значение или величина жизнесохранения может дойти до минимума, но она, благодаря накоплению питательного материала, опять может дойти до максимума. Таким образом в системе С происходят изменения, которые можно назвать колебаниями максимума и минимума жизнесохранения. Этот закон смены различных состояний системы С Авенариус называет биомеханическим основным законом, потому что он представляет собою физиологическое или физическое выражение жизненных процессов. Этот закон, который в данном случае является только лишь простым описанием (без каких-либо объяснений) того, что происходит в нашей системе С, представляет огромную важность для Авенариуса потому, что он может всевозможные изменения Е-значений выразить в терминах изменений системы С.

Здесь я даль только самое общее описание изменений системы С, но для того, чтобы решить только что указанную задачу, необходимо определить всевозможные колебания, которым может подвергаться система С; тогда мы будем в состоянии показать, какое Е-значение обусловливается тем или иным колебанием системы С, поэтому-то описанию колебаний системы С Авенариус посвящает много места. После этого он рассматривает всевозможные группы Е-значений.

Мы имеем, например, следующие Е-значения. Я ощущаю белый цвет, я ощущаю звук сильный или слабый, я чувствую удовольствие или неудовольствие, я вижу вещи, которые мне кажутся «знакомыми» или «незнакомыми», и т. п. Все эти психические состояния Авенариус подводит под определенные группы Е-значений, и, что для нас самое важное, выражает их в терминах своего биомеханического закона. Так, например, удовольствие, которое в расхожей психологии признается результатом нормальной траты энергии, по Авенариусу, обусловливается максимумом жизнесохранения; страдание же обусловливается отклонением от него (такое отклонение Авенариус называет «жизненной разностью»). Можно, конечно, и более сложные психические состояния выразить при помощи биомеханического закона или вообще указать зависимость от него. Так, например, разрешение философом какой-нибудь проблемы, по Авенариусу, складывается из след. моментов: «желания разрешить», которое в системе С соответствует возникновению жизненной разности, самого «процесса разрешения», которому соответствуют процессы уничтожения жизненной разности, и т. п. Даже чувства этические, эстетические и социальные Авенариус выражает в терминах колебаний системы С. Таким образом Авенариус желает сделать убедительным, что нет Е-значений, которых нельзя было бы выразить в терминах изменений системы С. Нам нет надобности следить за Авенариусом в его попытках выявить связь изменения Е-назначений от изменений системы С. Для нас важно было отметить, что,

по Авенариусу, все высказывания, или попросту «все», мы можем выразить в терминах биомеханического закона; мы можем в этих терминах выразить как вещи, так и духовные состояния.

Теперь рассмотрим, как решает Авенариус вопрос о реальности «вещей в себе». Те, которые признают реальность вещей в себе, говорят, что существуют вещи вне нас, которые оказывают воздействие на нас и т. п.

Для Авенариуса этот взгляд, разумеется, есть только лишь «высказывание», которое он должен описать, и притом только лишь в терминах зависимости от изменения системы С. Так он действительно и поступает. Он рассматривает отношение между тем, что мы называем «вещью», и тем, что мы называем «мыслью», и находить, что они совершенно тождественны в том смысле, что одно и другое есть «высказывание»; и то, и другое высказывание находится в зависимости от изменения системы С. Оба эти высказывания обусловливаются изменениями системы С, но различие между ними заключается в том, что высказывание «вещь» периферически обусловлено, а высказывание «мысль» центрально обусловлено. Поясним это при помощи примера. Если я, например, высказываю «стол» в то время, когда я вижу его находящимся пред собою, то это будет высказывание вещи; это высказывание у меня может возникнуть только вследствие того, что на мою систему С действует R-значение, которое притом действует на ее периферическую часть. Если же я высказываю стол в отсутствии его, то у меня, по обыкновенной терминологии, будет «мысль» о столе, а с точки зрения Авенариуса, у меня будет высказывание, обусловленное изменением системы С, но только на этот раз центрально обусловленное. Таким образом ясно, что вещь и мысль есть одно и то же, именно в том смысле, что и одно и другое есть высказывание, обусловленное изменением системы С. Различие между ними состоит только в том, что они различно обусловлены. Теперь ясно и отношение Авенариуса к вещи в себе. Может ли он признавать что-либо, что существует независимо от наших представлений? Конечно, нет. Стоя на точке зрения чистого описания, Авенариус может говорить только об R-значении, об изменении системы С и т. п.; больше ни о чем речи быть не может в учении Авенариуса, и, разумеется, это же справедливо о вещи в себе, а так как вещь в себе предполагает именно существование чего-то такого, что независимо от непосредственно нами воспринимаемого, т.-е. от Е-значения, то очевидно, что и самое существование ее не может быть признано. В теории познания Авенариуса не может быть речи о вещи в себе. В этом отношении она тождественна с имманентной школой.

Заметив это, ответим на вопрос, что называется чистым опытом. Разумеется и на этот вопрос Авенариус будет отвечать с точки зрения тех или других высказываний. Авенариус находить, что, если индивидуум высказывает «опыт», то он это делает в такой мере, в какой его высказывания зависят от изменений системы С, которые в свою очередь называются изменениями R-значений. Поэтому, говоря о чем-нибудь, как об опыте, я, по Авенариусу, должен утверждать, что данное Е-значение зависит от изменения системы С, которое само вызывается изменениями R-значений. Все, что подходить под указанную формулу, и составляет опыт. Из этого легко понять, что Авенариус будет называть чистым опытом. Чтобы получить это последнее, надо элиминировать все те элементы, которые зави-

симы только от C, но которые совершенно не находятся в зависимости от изменения R-значений. Если мы возьмем, например, понятие «необходимости», которое присуще понятию причинности, то этот элемент мы должны отбросить, потому что он зависит только от изменения системы C и не имеет обусловливающего R-значения. Элиминировав все такие элементы, мы можем иметь чистый опыт.

Этим собственно заканчивается содержание сочинения «Критика чистого опыта». В нем Авенариус приходит к чистому эмпиризму, считающему незаконными какие бы то ни было элементы, не полученные из опыта.

Отношение Авенариуса к реальности сделается для нас еще более ясным, если мы рассмотрим содержание другой его книги, которая называется «Человеческое миропонимание».

В этой книге Авенариус ставит вопрос: «что есть все»? Переводя на обыкновенный философский язык этот вопрос, мы должны были бы сказать, в чем заключается сущность действительности? Авенариус, согласно своему методу чистого описания, разрешает его следующим образом. Именно, он, прежде всего, спрашивает, в чем заключается то, что является предметом первоначального непосредственного восприятия. Если это есть духовное, то мы должны были бы сказать, что сущность действительности есть духовное; если это есть нечто материальное, то мы имели бы право сказать, что сущность действительности есть нечто материальное и т. д. Авенариус, как мы видели выше, находить, что таким первоначально воспринимаемым, или таким первоначально находимым является «окружающее», «среда», «сочеловеки» и «высказываемое». Первоначально для нашего познания больше ничего не существует. За пределы этого первоначально находимого, по Авенариусу, нельзя выходить, стремясь разрешить данный вопрос. Если мы будем держаться этого правила, то мы увидим, что ни о каком «духе» как о чем-либо принципиально отличном от «тела», не может быть и речи.

Но, кроме того, для разрешения указанного вопроса я должен допустить еще гипотезу, именно, я должен допустить, что те движения, которые совершает сочеловек, также относятся к его высказываниям, например, цветов, запахов, тонов и т. п., как и мои движения относятся к моим высказываниям. Я вижу, например, что сочеловек совершает движения, которые, конечно, всегда имеют механический характер, например он протягивает руку к стакану с водой, но я должен допустить, что здесь, кроме чисто механического движения, существует еще какое-то амеханическое состояние, обозначающее желание напиться воды. Другими словами, я предполагаю, что, кроме воспринимаемых мною движений, существуют еще и определенные психические состояния, по обыкновенной терминологии.

Я предполагаю, следовательно, что у моего сочеловека с механическими движениями связаны какие-то состояния, которые я могу назвать амеханическими. Но что это за амеханические состояния? Желая ответить на этот вопрос, философы, да и вообще человек, впадают в метафизику. Именно в то время как в констатировании амеханических состояний имеется только лишь определенное E-значение, они стремятся определить, где находится это E-значение, и, не будучи в состоянии найти его среди того, что они называют окружающим, или вещами, они делают предположение, что оно находится где-то внутри человека. «Так как голос человека, говорит Авенариус, выходить изнутри, так как сам сочеловек ло-

кализует известные чувства в органах своего тела, которые в общем принадлежат его внутреннему, то человек, воспринимающий движения сочеловека, относит указанные амеханические значения, приписываемые сочеловеку, в его внутреннее, и это тем легче, что они в самом деле во внешней части сочеловека не находимы».

Как только такое определение сделано, тотчас же вместе с этим признается существование особого внутреннего мира, который, разумеется, совершенно отличается от мира внешнего. Все познаваемое делится для него, таким образом на две части, коренным образом друг от друга отличающиеся и в известном смысле пространственно друг от друга отделенные. Является представление о двух отличных друг от друга мирах. Является представление о чем-то пространственном, протяженном и о чем-то таком, что не пространственно. Это последнее в отличие от первого человек считает духовным, в то время как первое он считает материальным.

Раз такое различие допущено, человек представляется существом двойственным, состоящим из души и тела. Тело представляется местом, в котором обитает душа. Таким образом возникает представление об особой сущности, именно душе. Но как только мы предположим существование двух отличных друг от друга миров, то мы тотчас попадем в затруднительное положение, когда нам нужно объяснить, каким образом внешний мир делается достоянием сознания или становится миром внутренним и наоборот. «Предмет вечно остается извне, мышление вечно остается внутри. Если мы исходим из бытия, то мы никак не можем ввести предмет в сознание. Если мы исходим из сознания, то мы никак не можем придти к предмету».

Это происходит именно оттого, что мы допустили ошибку, заключающуюся в том, что мы видоизменили наше первоначальное положение, или исходный пункт. Там были только высказывания, мы же вместо того, чтобы только описывать наше познание, допустили еще объяснение, именно мы внесли от себя элементы, которых не было в первоначальном восприятии: мы ввели внутренний мир. Мы видоизменили первоначальный исходный пункт, допустивши внутренний мир, в который стали помещать наши духовные состояния[1].

Такой ошибочный процесс созидания внутреннего мира Авенариус называет интроекцией. Для того чтобы исправить ошибку, нам необходимо устранить интроекцию и вернуться к первоначальному положению, в котором нет никакого различая между духовным и телесным.

По мнению Авенариуса, если бы мы не отступали от первоначальной точки зрения, то мы не пришли бы к признанию какой-то души, как чего-то совершенно отличного от тела. Если бы при обсуждении вопроса о сущности действительности мы вернулись к исходному пункту нашего познания, то мы увидали бы, что такого противоположения, как «дух» и «материя», как «я» и «не-я», мир внутренний и мир внешний, мир субъективный и мир объективный, как принципиально друг от

[1] Отсюда возникает та ложная теория, которая в особенности распространена среди физиологов, что будто бы наши мысли находятся где-то внутри нас, именно в нашем мозгу.

друга отличных, проводить нельзя, потому что «я» и «не-я» суть только лишь высказывания; мы их находим в нашем первоначальном исходном пункте теснейшим образом друг с другом связанными. Я не могу думать о «я» без того, чтобы не думать в то же время о «не-я» и наоборот. «Я» и «не-я» суть оба вместе первоначально находимы. Думая о столе, я непременно примышляю свое «я», как, и, думая о своем «я», я примышляю какие-нибудь вещи. Эту связь Авенариус называет эмпириокритической принципиальной координацией.

По эмпириокритической принципиальной координации, то, что мы называем мыслью, на самом деле всегда теснейшим образом связано с тем, что мы называем вещью, и то, что мы называем вещью, всегда неразрывно связано с тем, что мы называем мыслью. Между ними нет коренного различия: это два противоположные члена одного и того же ряда. Другими словами, то, что было вещью, может сделаться мыслью и наоборот. Если стать на точку зрения принципиальной координации, то мы никогда не были бы в состоянии сказать, что душа и вещь представляют собою нечто абсолютно отличное друг от друга. В действительности они одно и то же.

Таким образом Авенариус высказывается против дуализма и становится на сторону монизма. Но он не материалист и не спиритуалист, ибо, отрицая даже слова «материя», «дух», он, конечно, не считает их основой сущего. По его мнению, между материей и духом нет принципиального различая, между материальным и духовным, между мыслью и вещью никакой разницы нет; и то, и другое суть высказывания, один раз обусловленные периферически, а другой раз центрально. Отсюда понятно, почему на вопрос о существовании вещи в себе Авенариус должен отвечать отрицательно. По его мнению, мы можем говорить только о том, что содержится в принципиальной координации. Раз в ней нет ничего подобного тому, что философы называют вещью в себе, то значить ее и вовсе нельзя признавать. Все подобные понятая надо выбросить, чтобы сохранить метод чистого описания.

Теперь я укажу на то место, которое Авенариус занимает в учении о реальности. Мы видели, что на вопрос о реальности познания дают ответ следующие теории: наивный реализм, гносеологический идеализм, трансцендентальный реализм. Как ни странно на первый взгляд, но следует признать, что учение Авенариуса сближается с наивным реализмом, потому что он, подобно наивному реалисту, утверждает, что мы воспринимаем вещи так, как они существуют. Но ближе всего он подходить к имманентной школе. Подобно Шуппе, Шубер-Зольдерну, Ремке, и он говорить, что вне непосредственно нами воспринимаемого ничего нет: вещи существуют, поскольку они суть достояние сознания, что мышления без бытия и бытия без мышления нет. Преимущество Авенариуса заключается только в том, что в то время, как Шуппе и вообще представители имманентной школы для защиты своей теории должны были изобрести универсальный разум, Авенариус строить свои теории, по возможности не отклоняясь от естественно-исторического метода чистого описания[1].

---

[1] Почти тождественной с теорией познания Авенариуса является теория Маха, изложенная в его Analyse der Empfindungen (имеется русский перевод: Анализ ощущений. –

Мы рассмотрели две группы учений, реалистическую и идеалистическую, по вопросу о реальности познания. После этого обзора нам следует дать отвит на вопрос, какое же учение мы должны считать единственно правильным, другими словами, нам нужно решить вопрос, существует ли какая-нибудь реальность вне нашего сознания? По Беркли и Миллю, которые, как мы видели, являются представителями гносеологического идеализма, все существует лишь постольку, поскольку мы его воспринимаем, все существует только лишь как наше представление. Но это утверждение гносеологического идеализма не может быть признано правильным. Мы должны допустить существование чего-либо такого, что находится вне сознания, для того, чтобы быть в состоянии объяснить познание. Это «нечто» мы, пользуясь общепринятой терминологией, будем называть трансцендентным или транссубъективным. Только при допущении этого последнего познание может быть объяснено. Вот почему и сами сторонники гносеологического идеализма помимо собственных желаний допускают его существование. Например, Беркли, как мы видели, для того, чтобы объяснить тот факт, что мы в нашем познании имеем представление о закономерно друг с другом связанных вещах, предполагал, что «Бог» придает нашим ощущениям закономерность. Но не очевидно ли, что в данном случае он только лишь вместо «вещей в себе» и вместо мира трансцендентного признал существование Бога, или, другими словами, «вещи в себе» заменил Богом? Приблизительно так поступает и Милль. Он находит, что то, что мы называем вещами, есть не что иное, как «постоянно пребывающая возможности ощущения». Если я говорю, что вещь существует или что она находится в другой комнате, то я этим собственно утверждаю, что существование этой вещи сводится только лишь к возможности ощущения. Но ведь, если сказать, что что-либо существует, как возможность ощущения, то разве эта «возможность ощущения» не есть на самом деле «вещь», которая существует независимо от нашего сознания. Имманентная школа утверждает, что «я» и «не-я» находятся в абсолютной связи друг с другом, или, что то же, «я» без определенного содержания не мыслимо, как не мыслимо и «бытие» без мышления, С первым утверждением можно согласиться и признать, что мышления без бытия не может быть, истинности же обратного положения, именно, что вещей не может быть без сознания или что «не-я» не может быть без «я», мы никак не можем признать, ибо если это положение довести до крайнего предела, то окажется, что собственно сознание созидает вещи, чего, разумеется, никак допустить нельзя. Для пояснения неправильности этого положения возьмем пример. Предо мною находится минерал, о котором можно сказать, что он шероховатый, холодный, тяжелый и т. п. Эта вещь представляется мне совокупностью известных качеств. По мнению сторонников имманентной школы, то, что мы вообще называем предметом, в действительности есть совокупность определенных качеств; совокупность этих качеств и предмета — это одно и то же. Но верно ли, что одно совершенно покрывается другим? Предположим, что перед вышеуказанным предметом находится существо, организованное иначе, чем мы, но обладающее нашей мыслительной способно-

---

М., 1907). Существование полного сходства между двумя теориями избавляет меня от необходимости излагать отдельно теорию познания Маха.

стью. Несомненно, конечно, что для этого существа вышеуказанной вещи не существовало бы, потому что для него не существовало бы ни одного из ее качеств. Из данного примера ясно, что предмета не существует для данного организма, но что абсолютно, независимо от этого организма существует нечто. Это и есть трансцендентное или транссубъективное. Таким образом в главном положении гносеологического идеализма мы можем признать правильной только лишь первую половину, именно, что мышления без бытия не может быть, и решительно отвергаем утверждение, что «не-я» без «я» не может существовать. Переходим к другому утверждению имманентной школы, именно к ее признанию объективности чувственных качеств. В этом отношении, как мы видели, имманентная школа расходится с физиологией, доказывающей субъективность ощущений звука, цвета. Как мы видели, физиология показала, что колебания материальных частиц внешнего мира, воздействующая на материальные частицы мозга, являются причиной возникновения в нас ощущений тех или других чувственных качеств. Сторонники имманентной школы находят, что этого нельзя признать, потому что никак нельзя понять, как могло бы ощущение получаться из столкновения атомов беззвучных и бесцветных. Поэтому они предполагают, что чувственные качества существуют объективно. Но мне кажется, что нет никаких оснований отрицать то, что имеет фактический характер. Несомненно, что возникновение ощущений является результатом указанного выше взаимодействия. Поэтому следует признать факт даже в том случай, если мы не в состоянии объяснить его. Во всяком случай не следует отрицать его в угоду той или иной философской теории, как это делают сторонники имманентной школы. Следовательно, наши ощущения являются показателем того, что вне их существует нечто, их вызывающее. То же самое следует сказать и о реальности у трансцендентальных идеалистов. Как мы видели, Кант признавал существования вещей в себе, к которым не приложимы формы времени, пространства и причинной связи; эти формы им придает само сознание. Но в виду того, что в этом случае в теории Канта получалось несомненное противоречие, заключающееся в том, что вещи, к которым не применимы категории причинности, оказывают причинное воздействие, то некоторые кантианцы пытались объяснить познание без допущения вещей в себе. По их мнению, «вещей в себе» с указанными свойствами совсем не существует. По их мнению, нет мира трансцендентного как чего-либо существующего вне сознания. Все то, что мы называем вещами, или предметами, есть лишь связь известных представлений, совершающаяся по известному закону. Форму этим связям придает само наше сознание. «Предмет,— говорит Виндельбанд, – есть сумма представлений, связанных по известному правилу». Вот, например, перед нами доска. Все мы, созерцающие эту доску, будем утверждать, что доска имеет черный цвет, что на ней при известных условиях могут возникать белые знаки и т. п., и все под словом «классная доска» будут понимать одно и то же. Это собственно обозначает утверждение: связь известной суммы ощущений по известным общеобязательным правилам и есть вещи. Спрашивать же, не есть ли предмет нечто больше, чем совокупность ощущений, объединенных умственным синтезом, по мнению Виндельбанда, бесполезно, да притом же вопрос этот не разрешим. Все, что мы знаем о предметах, сводится лишь к совокупности известных ощущений. В этом отношении Виндельбанд, ко-

нечно, прав. Предмет есть для нас не больше, как известная совокупность ощущений, связанных по известному правилу. Но для нас важно не то, что есть предмет, а чем вызывается в нас представление предмета. Мы хотим знать, нет ли за ощущениями a, b, c и т. д. чего-то, не похожего на них и вызывающего их. На этот вопрос ни Виндельбанд, ни вообще трансцендентальный идеалист не дают ответа, устраняют его признанием ненаучности такого вопроса. Вопрос заключается именно в том, можем ли мы объяснить возникновение понятия предмета в сознании только при помощи одних ощущений. Иначе говоря, если мы имеем в сознании ряд ощущений a, b, c и т. д., то, спрашивается, не существует ли помимо нашего сознания еще чего-то, что, не будучи похоже на ощущения, вызывает эти последние.

Для решения этого вопроса будем исходить из фактов. Возьмем известные уже нам факты из области физиологии, именно, что у нас есть ощущения чувственных качеств, вызываемые чем-то на них не похожим, так, например, ощущения цвета вызываются волнообразными колебаниями эфира с ними совершенно несходными. Из этого мы делаем заключение, что вообще ощущения являются показателем того, что за ними находится нечто, их вызывающее. Мы можем, обобщая это, сказать, что всякое ощущение является показателем того, что его причина есть нечто на него не похожее. Физик скажет, что ощущение звука является показателем того, что вне нас происходят разрежения и сгущения воздуха, не похожие на него; ощущение цвета и звука есть символ, знак для процессов, на них не похожих. То же самое мы можем сказать вообще относительно всех других ощущений.

Утверждение трансцендентальных идеалистов, по которому то, что мы называем предметами, есть только лишь связь известных представлений, связь, совершающаяся по известному закону, при чем эта связь созидается самим нашим сознанием, предполагает, что познание может быть объяснено без допущения чего бы то ни было трансцендентного.

Но если нет ничего трансцендентного, определяющего наше познание, то отчего же мы в том или другом случае применяем ту, а не другую форму, почему, например, когда мы усматриваем, что падение камня является причиной сотрясения воздуха, мы применяем категорию или форму причинности, а не какую-нибудь другую категория, как, например, категорию субстанциальности и т. п. Почему в другом случае мы все применяем форму времени, в третьем форму пространства? Чем объяснить применение в каждом отдельном случае определенной формы? Конечно, только тем, что не одно сознание играет определяющую роль, а есть еще и трансцендентное нечто, так как наше познание есть продукта двух факторов: сознания и чего-то трансцендентного.

Таким образом если попытаться построить познание из одних только субъективных элементов, как это делают трансцендентальные идеалисты, то объяснить возникновение познания окажется невозможным. Если же мы допустим, что существуют вещи в себе, которые содержать в себе нечто, что возбуждает наше сознание к тому, чтобы оно применяло именно ту, а не другую форму, то наше познание будет объяснено.

Мы видели, что ощущения являются показателем существования чего-либо позади воспринимаемых свойств. Признавая это, мы становимся на точку зрения

реализма. Этот реализм мы в отличие от наивного реализма будем называть критическим, так как он является продуктом философской рефлексии, продуктом критического рассмотрения познания. Для полноты решения вопроса о реальности нам нужно было бы ответить еще на вопрос о реальности, которую мы можем приписать пространству. Мы, оставаясь на занятой нами точке зрения, должны признать, что нечто, отличающееся по своему содержанию от нашего представления пространства, вызывает в нас это представление. Но какова же реальность этого пространства? На этот вопрос мы не можем ответить и, стоя на гносеологической точке зрения, мы даже не в праве решать его, ибо он относится к области метафизики. Нам для разрешения его пришлось бы рассматривать свойства духа, материи, действие духа на материю, материи на дух и т. д.; только при этих условиях мы были бы в состоянии построить гипотезу относительно природы реального пространства. В данном случае нам приходится ограничиться лишь несколькими замечаниями. Мы бы сказали, что эту реальность правильно было бы назвать аналогом пространства, т. е., допустить, что то, что вызывает в нас представление пространства, есть нечто, что только сходно с пространством. Некоторые философы, например Гартман, утверждают, что эта реальность представляет собою полнейшее сходство с нашим представлением пространства и даже обладает тремя измерениями. Лотце, являясь сторонником реалистической теории, понимает пространство совершенно своеобразно. По его мнению, существуют непротяженные частицы материи, оказывающие воздействие на дух, результатом чего и является представление пространства. Таким образом и Лотце является представителем реалистической теории, но он реалист, очевидно, в ином смысле, чем Гартман. Защищаемая мною теория также нуждается в каком-нибудь обозначении. Ее можно было бы назвать идеально-реалистической, ибо по этой теории все нами познаваемое является результатом взаимодействуя двух факторов: именно реального бытия и познающего сознания.

Литература

Сочинения Авенариуса:

Avenarius R. Kritik der reinen Erfahrung. – Hamburg, 1888-1890. – B. I-II. (Русск. пер.: Авенариус Р. Критика чистого опыта. – СПб., 1907-9. – Т. I и II).

Avenarius R. Der menschliche Weltbegriff. – Leipzig, 1905. Имеется плохой русский перевод этого сочинения: Авенариус Р. Человеческое понятие о мире. – СПб., 1901. Другой перевод: Авенариус Р. Человеческое понятие о мире» // Перев. Самсонова Н. – М., 1909.

Об Авенариусе:

Карстаньен Ф. Введение в критику чистого опыта // Перев. Лесевича В. – СПб., 1898.

Карстаньен Ф. Авенариус и его общая теория познания // Перев. А. Шиманскаго. – К., 1902.

Челпанов Г. И. Авенариус и его школа. – К., 1905.

Викторов Д. Эмпириокритицизм или философия чистого опыта. – М., 1909.

Petzold J. Einführung in die Philosophie d. reinen Efahrung. – Leipzig, 1900-4. (Русск. пер.: Петцольд И. Введение в философию чистого опыта. – СПб., 1909).

Oscar Ewald. Richard Avenarius als Begründer des Empiriokrticismus. – Berlin, 1905.

Луначарский А. В. Критика чистого опыта Авенариуса в популярном изложении. – М., 1905.

Сторонниками реализма в современной философии являются:

Спенсер Г. Основания психологии. – СПб., 1897.

Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897.

Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897. (Русск. пер.: Вундт В. Система философии. – СПб., 1902). О Вундте см. Селитренников А. М. Оправдание науки: Теория познания В. Вундта. – СПб., 1907.

Riehl A. Der philosophische Kriticismus. – Leipzig, 1908. (Русск. пер.: Риль А. Теория науки и метафизики. – М., 1887).

Hartmann E. Das Grundproblem d. Erkenntnisstheorie. – Leipzig, 1889.

Volkelt J. Erfahrung und Denken. – Leipzig, 1886.

ОТДЕЛ II. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

ГЛАВА VII

ФИЛОСОФИЯ УЧЕНИЯ О МАТЕРИИ (АТОМИЗМ, ДИНАМИЗМ И ПР.)

В настоящем отделе перейдем к рассмотрению онтологической проблемы, которая заключается в определении начала, или принципа, лежащего в основе действительности, т.-е. в разрешении вопроса, из чего составляется все то, что существует.

Но как найти первоначало? Какие вообще существуют пути для разрешения этого вопроса?

В нашем опыте нам даны два рода явлений: во внутреннем опыте нам даны чувства, мысли, желания, вообще так называемые психические процессы, во внешнем опыте нам даны вещи материальные, обладающие протяженностью, способностью движения, непроницаемостью и т. п. Таким образом с одной стороны, нам дано духовное, с другой стороны – физическое или материальное. Кроме этих двух категорий явлений, в нашем опыте больше ничего не существует. Если философ при разрешении вышеуказанного вопроса станет руководиться тем, что ему дано в опыте, то какую из двух указанных категорий явлений он должен положить в основание своей системы? Конечно, ту, реальность которой более очевидна, более несомненна. Некоторые думают, что такою несомненною реальностью является материя или материальное. Что материя существует, это, по их мнению, несомненно, а что существует еще что-нибудь другое, это должно быть доказано. Материя имеет, так сказать, первоначальное существование, что же касается духовного, то оно обладает реальностью производной; поэтому они думают, что основой действительности следует считать материю. В мире существует только материя, существование только материи вполне очевидно. Под материей они понимают в большинстве случаев материальные атомы, из которых, по их мнению, созидается вся деятельность, все существующее. Поэтому душа, сознание, мысль есть не что иное, как движение материальных атомов. Это учение называется материализмом.

Но можно рассуждать и иначе. Именно можно утверждать, что несомненной реальностью является духовное, дух. Действительность созидается не из материальных атомов, а из атомов, которые можно было бы назвать духовными. Это учение – идеалистическое или спиритуалистическое.

Можно также сказать, что все существующее есть проявление особого начала или особой субстанции, которая сама по себе не есть ни духовное, ни материальное, и по отношению к которой то, что мы называем духовным и материальным, оказывается только проявлением (психический монизм).

Таким образом мы получаем три основных решения онтологической проблемы: именно учение материалистическое, спиритуалистическое и психофизический монизм.

Онтологическая проблема, которая имеет своим предметом всю действительность, все существующее, может получить разрешение в том случае, если мы рас-

смотрим проявления жизни живых существ, т.-е., тот пункт действительности, в котором происходит очевидное соприкосновение между духовными и телесными явлениями.

Но предварительно мы должны рассмотреть, что такое материя. Это окажется необходимым впоследствии при рассмотрении взаимного отношения между материальными и духовными явлениями. Кроме того, вопрос о материи сам по себе представляет значительный философский интерес. При разрешении его являются очень существенными различные гносеологические предпосылки.

Основными свойствами того, что мы называем материей, или материальным телом, мы должны признать протяженность (тело занимает известную часть пространства), непроницаемость (место его не может быть занято другим); тело обладает известной массой и т. п.

Прежде всего, возникает вопрос, из чего состоит материальная протяженность? Самое общее наблюдение показывает, что протяженность тела делится на части, которые в свою очередь могут быть делимы далее на такие мелкие части, которые едва доступны для нашего восприятия, Об этих наимельчайших, едва доступных для нашего наблюдения, частях нужно сказать то же самое. Но в виду недоступности их наблюдению, это последнее должно уступить место умозрению: при рассмотрении вопроса о делимости указанных мельчайших частиц мы должны прибегнуть к умозаключениям, которые в непосредственном опыте не могут быть проверены. Как только мы поставляем вопрос о дальнейшей делимости материальных частичек, тотчас возникают трудности. Если мы предположим, что частички эти делимы до бесконечности, то они перестают быть протяженными; тогда становится совершенно непонятным, каким образом протяженные тела составляются из непротяженных точек. Другая трудность возникает в том случай, когда мы допустим, что эти частички в известный момент перестают быть делимы, становятся неделимыми. Эти частички, недоступные для нашего восприятия, представляют собою тела, которые неделимы. Оттого они и называются атомами, что значит по-гречески неделимые. Существование таких частичек признает атомистическое учение Демокрита[1].

Признавши логическую необходимость допущения последних неделимых частичек материи, Демокрит строить дальнейшие предположения относительно свойств этих частичек. Они сводятся к следующему. Частички или атомы имеют различную величину и различную форму. Есть атомы шарообразные, есть атомы, имеющие форму куба, октаэдра и т. п. Атомы отличаются друг от друга только величиной и формой; что же касается материального строения, то они все совершенно однородны, т.-е. качественно тождественны. Атомы располагаются таким образом что между ними всегда остается промежуток или пустое пространство. Без допущения этого последнего никак нельзя было бы понять возможность движения. По сравнению позднейшего сторонника этого учения Лукреция (94-54 до Р. Хр.), этот пустой промежуток так же нужен для движения атомов, как рыбам необходим пустой промежуток, чтобы они могли плавать. Атомы абсолютно тверды, форма их не изменяется. Они неуничтожимы, т.-е. вечны. Материальные тела,

---

[1] О Демокрите см.: Zeller E. Die Philosophie der Griechen. – Leipzig, 1922. – S. 764-781.

по учению атомистов, складываются из отдельных элементов, дискретно расположенных, т.-е. отделенных друг от друга пустым пространством.

Против основных положений атомистики в древней философии высказался Аристотель (384-322 до Р. Хр.). Он находил невозможным допустить неделимость величин и пустоту. По его определению, непрерывность мы имеем в том случае, когда соприкасающаяся границы каких-либо тел представляют из себя одно и то же. Из этого определения непрерывности следует, что из неделимого не может возникнуть непрерывной величины, потому что, если неделимые величины соприкасаются друг с другом, то они должны совершенно совпасть, если же они не совпадут, то не может возникнуть никакой непрерывной величины[1]. Относительно линии, например, нельзя сказать, что она состоит из отдельных точек. Атомисты хотели обосновать допущение пустоты тем, что без нее невозможно движение. По мнению Аристотеля, движение может быть объяснено и без допущения пустого пространства, потому что одна часть пространства может уступать другой; одно какое-либо тело покидает пространство, в которое входит другое тело, как это бывает, напр., в водовороте жидкости. Несогласие Аристотеля с атомистами заключается также и в следующем. Между тем как, по учению атомистов, элементы вещей, атомы, качественно тождественны и неизменны, по Аристотелю, все вещества складываются из четырех качественно отличных друг от друга элементов (огонь, земля, воздух, вода), которые могут однако превращаться друг в друга[2].

Таким образом получаются два противоположных учения о материи, как состоящей из дискретно расположенных частичек и как представляющей нечто непрерывное или сплошное.

Дальнейшая судьба этих двух противоположных учений о материи складывается следующим образом. В новейшей философии, в XVII веке Гассенди и Бойль только с незначительными изменениями повторяют учение Демокрита, им противопоставляется учение Декарта, которое вообще называется корпускулярным, потому что он признавал существование маленьких телец, корпускул, который сплошь наполняют пространство. Корпускулы отличаются от атомов тем, что они до бесконечности делимы не только геометрически, но и физически; вследствие немыслимости абсолютной пустоты, они наполняют пространство непрерывно. Эта теория является результатом общих философских воззрений Декарта. Он для объяснения всего существующего признавал две субстанции, духовную и материальную. Сущность материальной субстанции заключается в том, что она протяженна. Природа материи или тела вообще, по мнению Декарта, не может состоять в том, что тело есть вещь тяжелая, твердая, имеющая цвет, но в том только, что оно есть субстанция протяженная в длину, ширину и глубину, потому что мы всегда можем представить себе, что оно не имеет в себе никакого из указанных качеств, в то же время ясно и отчетливо сознаем, что в нем есть все, что делает его телом, если только оно имеет длину, ширину и глубину[3]. Таким образом существенным для материи свойством является протяженность, ибо без нее материя не-

---

[1] Lasswitz. Geschichte der Atomistik. – Leipzig, 1890.

[2] Zeller E. Die Philosophie der Griechen. – Leipzig, 1922. – S. 286, 396, 410.

[3] Principia philosophiae II. S 4. Любимов Н. Философия Декарта. – СПб., 1886.

мыслима, все же остальные свойства материи (тяжесть, твердость и т. п.) для материи несущественны: материя может быть мыслима и без них. Итак, материя есть протяженная субстанция, другими словами, материя тождественна с пространством, материя то же, что пространство; но так как пространство повсюду однородно, т.-е. одна часть пространства ничем не отличается от другой, то и материя всюду совершенно однородна: один вид материи ничем не отличается от другого. В этом смысле вся вселенная наполнена совершенно однородной материей. Частицы различаются только по величине, положению и движению. Из того обстоятельства, что материя и пространство одно и то же, следует, что пустоты не может быть, потому что, когда мы говорим о пустоте, то мы имеем в виду пространство ничем не заполненное, но так как пространство и тело одно и то же, то след. пустоты быть не может[1]. Но если сказать, что нет пустого пространства, то возникает затруднение, на которое уже указывали древние атомисты, именно, что при отрицании пустоты было бы невозможно движение. По Декарту, в случае движения всегда образуется круговорот или кольцо тел, одновременно двигающихся вместе, так что, когда одно тело уступает место другому, его выталкивающему, то оно замещает собою другое, это другое – третье и т.д., до последнего, в то же мгновение занимающее место, оставленное первым. Т.-е., по Декарту, движение состоит не в том, что движущееся тело занимает какое-нибудь пустое место, а в том, что оно занимает место другого, которое в свою очередь занимает место третьего, а это занимает место первого[2].

Таким образом Декарт, во-первых, отрицает существование атомов, потому что признание атомов предполагает наличность пустого пространства, каковое, по Декарту, просто невозможно. Во-вторых, он отрицает неделимость, которая недопустима потому, что протяженность, тождественная с материей, делима до бесконечности. «Мы признаем, – говорит он, — невозможность того, чтобы атом или частица материи по своей природа был неделим. Ибо, если атомы существуют, то они должны быть протяженны, и какими бы малыми мы себе ни представляли их, мы все-таки можем мыслить, что они делимы на две или на большее число частей; и отсюда мы выводим их делимость, ибо то, что может быть делимо в мыслях, делимо в действительности»[3].

Дальнейшую модификацию атомистического учения мы находим в системе Лейбница (1646-1716). Он исходит из предположения обратного тому, которое мы находим у Демокрита. У Демокрита все вещи состоять из материальных атомов, у Лейбница все вещи состоять также из атомов, но только не материальных, а духовных!; Лейбниц называет их монадами. Монады в качестве духовных сущностей, разумеется, не протяженны; они суть точки, но не математические, а метафизические. Если же сказать, что конечные элементы материальных тел суть непротяженные духовные сущности, то никак нельзя понять, каким образом из них получается протяженная материя.

---

[1] Principîa II. 18.
[2] Principia IL 33.
[3] Principia Ш.20.

Чтобы ответить на вопрос, каким образом из непротяженных духовных сущностей получается протяженное тело, нам следует обратить внимание на основные свойства монады. Монада, по определенно Лейбница, есть субстанция. В качества таковой, монада не зависит ни от чего другого: она совершенно самостоятельна. В качества самостоятельной субстанции она исключает из себя все другое. Благодаря тому, что она исключает из себя все существующее, о ней можно сказать, что она представляет силу сопротивления или сопротивляющуюся энергию. Благодаря этой силе, она становится абсолютно непроницаемой. Если же монада непроницаема, то это значить, что она обладает отталкивающей силой, а из этого следует, что она занимает такое место, которое недоступно для других монад. Следовательно, каждая монада своим отталкиванием созидает свою собственную сферу. Если представить себе совокупность таких сфер, то мы получим протяженное тело. Чтобы понять это, возьмем пример. Представим себе математическую точку в состоянии деятельности. Она, двигаясь в различных направлениях, создала бы геометрическое тело. Подобно этому и метафизическая точка созидает физическое тело, когда она приводить в деятельное состояние присущую ей силу непроницаемости. Таким образом протяженность является результатом действия силы непроницаемости или силы сопротивления отдельных монад. Так можно объяснить возникновение протяженного тела из монад, которые сами по себе абсолютно лишены протяженности и не имеют частей.

Легко видеть различие между теориями Декарта и Лейбница. По Декарту, сущность материи есть протяженность. По Лейбницу, сущность материи есть сила. По Декарту, материя есть нечто пассивное, неподвижное, по Лейбницу, она обладает внутренней силой. Поэтому учение Лейбница может быть названо динамическим[1].

По Канту, как и по Лейбницу, тела состоять из монад. Монада не протяженна, но она не просто находится в пространства, а наполняет его своей активностью, которая выражается в том, что она препятствует другим монадам приближаться к ней. Она обладает силой отталкивающей, которая производит непроницаемость, т.-е. то, что другая частица материи не может занять ее места. Но если бы монады обладали только силой отталкивающей, то они наполнили бы своей активностью бесконечное пространство, т.-е. рассеялись бы в бесконечность, и ни в каком определенном пространстве нельзя было найти определимого количества материи. Но из этого, разумеется, не могло бы образоваться сложного тела. Потому необходимо предположить, что в монадах содержится еще одна сила, которая служить для того, чтобы ограничивать отталкивающую. Она должна быть противоположной отталкивающей силе — именно она должна быть притягательной. О взаимном отношении этих сил, притягательной и отталкивающей, следует сказать, что они на известном расстоянии от центра монады находятся в состоянии равновесия; эта поверхность равновесия и ограничивает объем монады. Следовательно, монада или частица материи делается пространственно ограниченной в силу того обстоятельства, что в известном пункте сила притягательная и отталкивающая находятся

---

[1] О Лейбнице см.: Куно Фишер. Лейбниц, его жизнь, сочинения и учения. – СПб., 1905. – С. 366-375.

в состоянии равновесия. По мнению Канта, нет пустого пространства, потому что каждая точка пространства обладает отталкивающей силой. В самом деле, материя наполняет пространство отталкивающей силой всех своих частей. Вследствие этого материя стремится занять все большее и большее пространство. Поэтому в пространстве, наполненном материей, не может быть ни одной точки, которая не обладала бы отталкивающей силой, а это значит, другими словами, что пространство сплошь заполнено материей. По Канту, следовательно, какое-либо вещество составляется из элементов, обладающих такими формами, что между соприкасающимися поверхностями их нигде не остается пустого промежутка[1].

Для нас этих данных достаточно, чтобы видеть, что динамическая теория Канта коренным образом отличается от атомистической теории. По атомистической теории, пространство представляется чем-то пустым, в котором находится и движется материя в форме неделимых частичек. Согласно динамической теории, сущность материи состоит в действующей силе, а протяженность — это характерное свойство материи — есть продукт взаимодействия притягательных и отталкивающих сил. Материя не есть материальная масса, а продукт взаимодействия указанных сил. Пространство наполнено не материальными частичками, а напряжением, происходящим от взаимодействия притягательных и отталкивающих сил.

Совершенно независимо от Лейбница и Канта возникло учение Босковича, которое представляет большое сходство с учением Лейбница (изложено в сочинении, вышедшем в 1759 году). По Босковичу, атомы представляют непротяженные точки, которые являются центром приложения сил притягательных и отталкивающих. Эти точки не суть просто геометрические точки, а обладают некоторой деятельной силой. Расстояния между этими точками хотя и бесконечно малы, но не равны нулю. Образование протяженных тел из непротяженных, а, следовательно, неделимых точек, Боскович представляет таким образом, что каждая точка обладает непроницаемостью, которая является результатом отталкивающей силы, присущей ей. Вследствие этого, когда два атома сближаются, то отталкивание их возрастает вместе с уменьшением расстояния между ними. Отталкивающая сила делается бесконечно большой, когда это расстояние приближается к нулю. Оттого точки никогда не могут дойти до взаимного соприкосновения, т. е. не могут совпасть друг с другом. С увеличением расстояния отталкивающая сила уменьшается до нуля, переходя затем в притягательную силу. Таким образом по Босковичу, частицы наполняют пространство обнаружением силы. «Подобным же образом отряд солдат с огнестрельным оружием может занимать обширное пространство с полным исключением неприятельских войск, хотя пространство, занимаемое их телами, и незначительно»[2].

---

[1] Kant I. Monadologia physica (1756) и Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. – Riga, 1786. Изд. с примеч. Hörler'a. – Leipzig, 1900. См. также изложение его теории в соч. Введенского. Опыт построения теории материи. – СПб., 1888. – С. 121 и д.

[2] Boscovich J. Philosophiae naturalis theoria. – London, 1922. Изложение его теории, а также отрывки из этого сочинения см. у Fechner'a Àtoroenlehre. (1864, S. 239) и д., а также Розенберг. Очерк истории физики. – СПб., 1886. – Ч. 2. – С. 343. Привед. цитата у

Философы после Канта, Фихте, Шеллинг, Гегель, являются решительными противниками прерывистой материи и пустого пространства.

Но в то же время и атомистическая теория нашла для себя сильную поддержку в химических открытиях, между прочим, Дальтона[1] (1804). Он пришел к необходимости признать существование атомов для истолкования открытого им «закона кратных отношений». Как известно, сущность этого закона заключается в том, что в различных сложных соединениях одно и то же вещество А соединяется с другим веществом В так, что этого последнего приходится двойное, тройное и т. д. количество. Повторение В целое число раз можно объяснить тем, что соединение указанных веществ происходить таким образом, что один атом первого элемента соединяется с одним, двумя, тремя и т. д. атомами второго. Таким образом атомы соединяются друг с другом целостью, не разделяясь. Кроме того, в пользу существования атомов говорят и другие факты. Есть сложные вещества, которые состоять из одних и тех же элементов, взятых в совершенно одинаковом количестве, но, тем не менее, эти вещества обнаруживают очень различные физические и химические свойства. Такого рода вещества называются изомерными. Различие свойств их, несмотря на то, что они имеют один и тот же химический состав, можно объяснить только тем, что в этих веществах одни и те же атомы различно расположены в пространстве друг относительно друга. Ряд явлений физических и химических получает наилучшее объяснение в том случай, если мы допустим существование атомов. «Теория волнения света необходимо требует атомистического состава, как для весомой материи, так и для материи эфира». «Поляризация света объяснима только на основании атомистики; учение о теплоте требует атомистического строения тел»[2].

Несмотря на то, что, по-видимому, различные химические и физические явления делали необходимым допущения атомов, как таких элементов, благодаря которым единственно оказывалось возможным объяснение их, однако сущность самого атома все-таки остается непонятной. Вопрос о том, что такое атом, и теперь решается различно. Если для одних он является «маленьким, твердым тельцем», то для других он только «точка приложения сил притягательных и отталкивающих». Так смотрели на атом физики Фарадей, Коши и Ампер[3]. Так смотрели и философы, напр., Лотце, Фехнер. По Лотце, «атомы физики суть непротяженные центры сил. На всякую непрерывную материю нужно смотреть, как на явление, которое состоит из множества взаимодействующих дискретных атомов»[4]. С другой стороны, и в настоящее время существует атомизм, который признает непрерывность материи. По теории Томсона, материя непрерывна и сжимаема, но в высшей степени разнородна. То «нечто», чем наполнено мировое пространство, мы не

Тэта. Свойства материи. – СПб., 1887. – С. 310.

[1] О Дальтоне см. Лотар-Мейер. Основания теоретической химии. – СПб., 1894. – С. 10-12.

[2] См.: Fechner. Atomenlehre. – Leipzig, 1864. – P. 22-100; цитаты взяты у Розенберга. Очерк истории физики. – Ленинград, 1934. – Ч. 3-я, вып. 2-й. – С. 542 и д.

[3] О них см. Fechner. Atomenlehre. – Leipzig, 1864. – P. 231 и д.

[4] Lotze H. Grunzüge der Metaphysik. – Leipzig, 1901. – §62.

имеем права назвать обыкновенным веществом, но должны считать его совершенной жидкостью. В этой однородной среде находятся во множестве «вихревые кольца», из которых каждое обладает всеми свойствами атомов; оно качественно и количественно неизменно; оно также неделимо. Все пространство наполнено этими атомами непрерывно[1].

Но возьмем принятый и в настоящее время взгляд, по которому атом представляет собою непротяженную точку. Если по своей протяженности он не отличается от математической точки, то он не есть что-либо материальное, потому что материя с нулевым протяжением не занимает никакого места. Но так как такая материальная точка действует (притягивает и отталкивает), то мы должны назвать ее силой. То, что мы называем силой, связано не с веществом, а с математической точкой. Таким образом мы приходим к взгляду, по которому то, что мы называем материей или веществом, не существует; она в действительности всецело разлагается на силы. В самом деле то, что мы непосредственно воспринимаем, не есть материя, не есть атом. Материи мы воспринимать не можем. То, что мы воспринимаем, когда мы говорим о восприятии материи, есть давление, удар, колебание и т. п., а все это есть обнаружение силы. Таким образом материя есть комплекс сил. Так как понятие силы есть понятие чего-то нематериального, то ясно, что тело, которое разлагается на силы, есть по существу нечто нематериальное. На это могут возразить: «Я не могу мыслить никакой силы без материи: сила должна иметь известный субстрат, в котором она действует, а это именно есть материя. Сила без материи есть бессмыслица». Гартман на это отвечает: о таком соединении не может быть и речи, потому что мы не можем мыслить материи. Не только нельзя говорить о субстрате материи, а наоборот, материи даже совсем мыслить нельзя. Если мы возьмем свойство сопротивления, то оно сводится к отталкивающей силе атомов. Понятие непроницаемости точно так же сводится к бесконечно большой отталкивающей силе эфирных атомов.

Эта теория, являющаяся синтезом двух вышеприведенных теорий, может быть названа динамическим атомизмом. Защитником ее в настоящее время является Гартман. Строение материи, по этой теории, ближе представляется следующим образом. Существуют положительная и отрицательная, т.-е. притягивающая и отталкивающая силы. Все направления обнаружения сил пересекаются в одной математической точке, которую можно назвать центром сил (Kraftcentrum). Такой центр сил Гартман называет динамикой или первоатомом. Динамика есть единственное реальное в неорганической природе. Она есть неделимое, потому что она нематериальна и ее непротяженная исходная точка неделима, она является истинным атомом в реальном и в то же время нематериальном смысле слова. Таким образом по этой теории, материя есть система атомических сил в состоянии равновесия. Материя сводится к силам, к известной деятельности; по мнению Гартмана, эти силы можно назвать влечением или волей. Эти физические центры сил есть нечто психическое[2].

---

[1] См.: Тэт. О новейших успехах физических знаний. – СПб., 1877. – С. 202 и д.

[2] Hartmann E. Philosophie des Unbewußten. – Berlin, 1869. (Русск. пер. Гартман Э. Философия бессознательного. – М., 1902). Его же: Hartmann E. Die Weltanschauung der

Теперь нам остается рассмотреть, что можно вообще сказать о реальности атома. Этот вопрос представляет интерес потому, что, как мы видели выше, некоторые определяют сущность действительности, основываясь на том, что атомы представляют истинную реальность. Чтобы ответить на вопрос о реальности атома ила о степени реальности его, мы должны рассмотреть понятие материи с гносеологической точки зрения. Все свойства, которые мы можем приписать материи, именно цвет, твердость, мягкость, шероховатость, масса, непроницаемость, тяжесть или движение и т. п., имеют субъективный характер. Что, напр., цвет, твердость, шероховатость и т. п. имеют субъективный характер, что эти свойства суть наши ощущения, — это мы уже видели выше. Несколько труднее объяснить субъективность остальных т. н. первичных качеств: протяженности, движения и т. п. Субъективность протяженности можно сделать очевидной, если мы примем во внимание существование аналогии между качеством протяженности и прочими чувственными качествами. С другой стороны, протяженность неразрывно соединена с цветом, твердостью и др. чувственными качествами, и поэтому, если признать субъективными эти последние, то необходимо признать также и субъективность протяженности. Масса также имеет субъективный характер. Она, как известно, может определяться через понятие силы. Именно, чтобы привести в движение две одинаковые массы, нужно употребить одинаковое количество силы. Со своей стороны, понятие силы берет начало из ощущения усилия. Чувство усилия, бесспорно, есть нечто субъективное. То же самое следует сказать и относительно остальных свойств материи. Всякое материальное тело, поэтому, представляет собою известный комплекс ощущений. Но нельзя сказать, что понятие материи исчерпывается только лишь известной совокупностью ощущений или представлений. В понятие материи, кроме сменяющейся группы ощущений, входить еще и представление чего-то постоянного, неизменного. Так как те или другие ощущения, входящие в состав того или иного комплекса, могут изменяться, замещать друг друга, то у нас не могло бы быть понятия о материи, если бы мы не допускали существования чего-либо постоянного, неизменного; к представлению такого постоянного и неизменного мы приходим потому, что мы замечаем, что при всех изменениях свойств вещества остается нечто неизменное, во всяком случае, в количественном отношении. Мы замечаем, что при всех изменениях свойств вещества остается нечто, что изменению и превращению не подлежит. Если, напр., сгорает какое-нибудь количество угля, то как известно, можно доказать, что он продолжает свое существование в неизменном количестве в угольной кислоте, которая является продуктом горения угля. Для того чтобы быть в состоянии объяснить возможность постоянных перемен в мире материальных явлений, мы должны признать существование чего-то количественно неизменного, именно субстрата или носителя материальных явлений. Этот субстрат и есть то, что в химии и в физике называется атомом. Ясно, таким образом, что хотя материя всецело разлагается на чувственные качества, однако для объяснения возможности изменений ее мы должны допустить существование атомов.

---

modernen Physik. – Leipzig, 1902. – S. 204-9. Ср. Erhardt. Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. – Leipzig, 1697. – S. 101 и д.

Но какого рода существование можем мы приписать атомам? Можем ли мы сказать, что атом, этот количественно неизменный субстрат материальных явлений, существует реально в том смысла, в каком существуют напр., материальные предметы? Этого мы никак утверждать не можем, так как атом не является предметом непосредственного чувственного восприятия. Представители современного естествознания считают атом вспомогательной гипотезой. Понятие атома, все равно, будет ли это «электрон» или «ион» или что-нибудь другое, есть только известный прием, при помощи которого мы можем сделать наглядно представимыми всевозможные явления в области химических и физических явлений; атом дает только возможность изображать явления. Такого взгляда на значение понятия атома придерживается как имманентная школа, так и представители современного позитивизма Мах[1] и Оствальд.

Оствальд придерживается знакомого уже нам метода чистого описания; он не считает возможным пользоваться чем-либо таким, что является гипотезой, которая не может быть доказана. До последнего времени идеалом естествознания считалось сведение всех процессов к механике атомов. Но история показала неосуществимость такого сведения. Далее если взять такое принятое положение современного естествознания, как положение, что «теплота есть род движения материальных частиц», то его нельзя считать вполне доказанным. Атомистическая гипотеза тем менее приемлема, что без нее можно вполне хорошо обойтись. Точно таким же образом понятие материи, которое приводить к атомистической гипотезе, должно быть оставлено. Понятие материи есть фикция, которую мы вводим для того, чтобы представить постоянное в смене явлений. Вместо понятая материи следует пользоваться понятием энергии, которое отличается от понятая материи своим несомненным характером, но в то же время может вполне заменить понятие материи. Под энергией следует понимать работу или все то, что возникает из работы или может быть превращено в работу. Все то, что мы знаем относительно материи, может быть выражено в терминах энергии, ибо материя есть не что иное, как определенная совокупность энергий: «материя есть комплекс пространственно связанных энергий». Что энергия нам дается непосредственно, а не представляет предмет умозаключения, подобно понятию материи, можно объяснить следующим образом. Мы говорим, что материальные тела обладают способностью сопротивления, тяжестью и т. п. Каким образом мы приобретаем эти сведения? Мы приобретаем их, благодаря тому обстоятельству, что существует различие между энергией наших органов чувств и энергией тела, действующего на нас. Если бы такого различия в энергиях не существовало, то мы не были бы в состоянии воспринять указанные свойства. Таким образом то, что мы воспринимаем в телах, есть энергия. Мы воспринимаем, движение, удар, давление, величину, — все это является известным видом энергии. Относительно материи мы знаем, что постоянство или неуничтожимость является характерным ее признаком. Но та же сохраняемость или несоздаваемость присущи и энергии. Если, таким образом поня-

---

[1] См.: Mach E. Die Mechanik in ihrer Entwicklung. – Leipzig, 1889. – S. 497-8 и Mach E. Populärwissenschaftliche Vorträge. – Leipzig, 1896. (Русск. пер. Мах Э. Популярно-научные очерки. – СПб., 1909 и Мах Э. Механика. – СПб., 1909).

тие энергии является заменяющим понятие материи, то очевидно, что энергия является определяющим для всех явлений природы. Каждый процесс без исключения можно представить точно и исчерпывающим образом, если мы укажем, какие энергии претерпевают пространственные и временные изменения. Относительно всех явлений природы можно сказать, что они существуют в форме той или иной энергии. Для того чтобы иметь возможность выразить все процессы в форме энергии, Оствальд допускает некоторые формы энергии, которые до сих пор не были признаны, именно «энергии формы», «энергии объема», «энергии поверхности». Всякий процесс, по Оствальду, есть превращение энергии или передвижение энергии в пространстве и перемещение различных форм энергии. Но как же Оствальд решает вопрос относительно атомов? Под этими последними нужно понимать количественно неизменные субстанции. Оствальд также признает неизменные субстанции; поэтому он думает, что атомы можно выразить при помощи энергии, если сказать, что они суть неизменные энергии. Таким образом никаких атомов нет надобности признавать: будет вполне достаточно, если мы все то, что до сих пор выражали при помощи этих гипотетических атомов, выразим при помощи достоверно нам известных энергий и их превращений.

В теории Оствальда мы имеем попытку трактовать вопрос о материи исключительно с точки зрения строго эмпирической, не вводя ничего такого, что не дано в непосредственном восприятии[1].

В учении о материи мы должны отличать эмпирическое от метафизического. Именно, вопрос о существовании атомов есть вопрос эмпирический: следует допустить существование атомов, если при помощи них возможно объяснить явления физические или химические, вопрос же о том, что представляет собою атом, есть вопрос метафизический. Если мы желаем решить вопрос о том, есть ли атом что-либо протяженное или непротяженное, то мы должны проанализировать понятие бесконечно малого. Этот анализ должен носить характер гносеологический. Если мы признаем, что атом есть нечто не материальное, оно, может быть, есть монада. Рассмотрение того, какие преимущества имеет допущение монад при объяснении мирового процесса, есть вопрос гносеологический и метафизический.

Вот приблизительно границы метафизического и эмпирического в вопросе о материи.

Литература

Введенский А. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. – СПб., 1888. – Ч. 1-я.

Hannequin A. Essai critique sur l'hypothèse des atomes. – Paris, 1899.

Fechner. Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre. – Leipzig, 1864.

Lasswitz K. Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. – Leipzig, 1890.

Ланге Ф. А. История материализма. – СПб., 1899. – Т. II-й. Отд. 2-й.

Страхов Н. Н. Мир как целое. – М., 1892.

---

[1] См.: Ostwald. Vorlesungen über Naturphilosophie. – Leipzig, 1902. (Русск. пер. Оствальд В. Философия природы // Под ред. Радлова Э. Л. – СПб., 1903.

Hartmann E. Die Weltanschauung der modernen Physik. – Leipzig, 1902.
Тэт. Свойства материи. – СПб., 1887.
Тэт. О новейших успехах физических знаний. – СПб., 1877.
Томсон. Строение материи. – СПб., 1895.
Максуэлл. Речи и статьи. – М., 1901.
Гартман Э. Мировоззрение современной физики. – Астрахань, 1906.

ГЛАВА VIII

МАТЕРИАЛИЗМ (ИЗЛОЖЕНИЕ И КРИТИКА)

Рассмотрим, прежде всего, тот вид онтологической проблемы, который нам предлагается материализмом.

Самый последовательный материализм мы находим в учении древних материалистов — Демокрита, Эпикура (в III в. до Р. Хр.), Лукреция. По Демокриту, истинная реальность, познаваемая только при помощи разума, — это материальные атомы, отличающиеся друг от друга лишь величиной, формой и взаимным расположением. Им нельзя приписать каких-либо внутренних состояний, т.-е. сознания; им присуще свойство приходить в движение, производить толчки, т.-е. ударяться друг о друга. Атомы могут соединяться друг с другом и своим соединением созидать вещи и вообще все то, что существует в чувственном мире. Душа, разумеется, тоже состоит только лишь из материальных атомов. Атомы, из которых состоит душа, отличаются от атомов, входящих в состав тела, большей подвижностью. Но хотя атомы души представляют собою как бы нечто более совершенное, чем атомы тела, тем не менее, они имеют исключительно материальный характер. Процесс восприятия или вообще мышления материальных вещей, находящихся вне нас, по теории древних материалистов, объясняется тем, что от предметов отделяются частички материи. Эти частички составляют как бы материальные образы предмета; образы, проходя через пространство, отделяющее нас от предмета, попадают в органы чувств, через них проникают в душу и приводят атомы души в движение и этим порождают ощущение, представление или мысль о предмете. Мысль, представление, есть, поэтому, движение материальных частиц души.

Таким образом у древних материалистов мы находим формулу, по которой мышление есть не что иное, как движение материальных частиц[1].

Из последующих защитников материализма укажем на французских материалистов XVIII века.

Ламетри (1706-1751) строил свои взгляды на природу души на основании фактов, указывающих на зависимость явлений духовных от физических. Напр. болезни тела влекут за собою болезни души, выздоравливание тела влечет за собою выздоравливание души. Тот или иной характер находится в зависимости от того или иного состояния тела. Приняв в соображение подобные факты, он пришел к тому заключению, что все душевные способности находятся в зависимости от организации мозга и всего тела, и что, поэтому, душевные способности суть не что иное, как организация тела. То, что в нас мыслит, есть только мозг. Душа есть нечто материальное; а если душа есть нечто материальное, то и человек есть существо всецело материальное. Но так как человек (существо всецело материальное) мыслит, то ясно, что это происходит оттого, что материя, из которой состоит человек, мыслит. Мы должны допустить, поэтому, что материя обладает способностью мышления: мышление есть свойство материи. В самом деле, если частицам материи присуще такое свойство как свойство притяжения, то отчего же нельзя при-

---

[1] Zeller, ук. соч., т. 1-й, С. 820; т. 3-й. 1-й отд., С. 421.

знать, что частице материи, атому, присуще и «свойство» мыслить. Правда, мы никак не в состоянии понять, каким образом материя может мыслить, но ведь и других свойств материи мы не можем понять. Поэтому мы имеем все основания утверждать, что материя обладает свойством мыслить подобно тому, как она обладает свойством притягивать[1].

Гольбах в сочинении Système de la Nature (1770) внес дополнение в эту формулу. Когда материя находится вне организма человека или вообще живого существа, то она мертва, безжизненна; когда же она входить в организме, то приобретает новые свойства, между прочим способность ощущения или способность мышления. Материя обладает способностью мышления только в том случае, когда она организована, т.-е. когда она составляет часть организма. Мышление есть свойство материи, но только материи организованной. Таким образом мы получаем вторую формулу материализма, именно, что мысль есть не что иное, как свойство организованной материи[2].

У французских же философов XVIII века мы находим и третью формулу, именно, что мысль есть выделение мозга. К этому выводу пришел Кабанис при рассмотрении отношения между деятельностью мозга и мыслью; он нашел, что мысль находится в таком же отношении к мозгу, в каком желчь находится к печени; подобно тому, как печень выделяет желчь, так и мозг «выделяет» мысль. Взгляд, который защищал Кабанис, заключался, по-видимому, в том, что для мышления так же необходим мозг, как для выделения желчи необходима печень, но его утверждение было понято так, как если бы под мыслью он понимал какое-нибудь материальное выделение[3].

В материалистической философии XIX века мы не находим чего-либо больше, чем мы видели до сих пор. У наиболее известных ее представителей (Молешотта, Фохта, Бюхнера) мы находим те же рассуждения, что и у материалистов XVIII века.

Существенная черта учения Молешотта заключается в том, что он восстает против понятая силы, именно против того взгляда, что сила есть нечто такое, что существует вне материи. Молешотт провозглашает: «нет силы без материи, и нет материи без силы». Если нет силы независимо от материи, то нет и души независимо от нашего тела. То, что мы называем душой, сводится лишь к деятельности материи, к движению материальных частиц; эти частицы, соединяясь между собою, дают то, что мы называем мыслью, сознанием. Мысль есть не что иное, как движение материальных частиц, так как, кроме материальных частиц, обладающих способностью движения, в мире ничего нет. Процессы сознания и жизни мо-

---

[1] Цитирую по изданию: La Mettrie. Oeuvres philosophiques de La Mettrie. – Berlin, 1796. Его сочинения: Ламетри. Человек-машина. – М., 1976 и Ламетри. Трактат о душе. – М., 1983.

[2] См.: Holbach. Système de la nature ou des lois du monde phisique et du monde morale. – Leipsick, 1780.

[3] Соч.: Cabanis. Rapports du physique et du morale de l’homme. – Paris, 1815. (Русск. пер. Кабанис. Отношение между физической и нравственной природой человека. – СПб, 1865-66.

гут быть объяснены только лишь свойствами материи. В жизненных процессах нет ничего больше того, что имеется в материальных процессах. Жизнь возникает в тот момент, когда вещество достигает определенной степени сложности[1].

У Фохта мы находим выражение, что мысль есть функция мозга, при чем он это выражение понимает, между прочим, в том смысле, в каком обыкновенно понимал Кабанис, именно, что мысль есть выделение материального характера[2].

Самые различные, часто несогласные друг с другом определения психического мы находим у Бюхнера[3]. Он отрицает вообще существование души. «Душа» есть не что иное, как собирательное понятие или вообще выражение для всей совокупности деятельности мозга и его отдельных частей и органов совершенно так, как слово «дыхание» есть коллективное понятие для деятельности органов дыхания или слово «пищеварение» для деятельности пищеварительных органов. Мысль материальна в том смысле, что она является обнаружением материального субстрата, от которого она так же мало отделима, как сила от материи, или как мало отделимы теплота, свет, электричество от их субстратов. Для Бюхнера, таким образом мысль есть обнаружение материального субстрата. Но у него же мы находим определение, по которому «мысль есть движение». Психическая деятельность, говорить он, есть не что иное и не может быть ничем иным, как распространение движения, происходящего от внешних впечатлений, между клетками мозговой коры. Или вот еще определение Бюхнера. «Слова: дух, душа, ощущение, воля, жизнь, не обозначают никаких сущностей, никаких действительных вещей, но только лишь свойство, способности, деятельности живой субстанции или результаты деятельности субстанции, которые обоснованы на материальных формах существования». Если мысль есть движение, то чем же психическое отличается от физического? Ничем. Так называемая психическая сила – это то же самое, что физические силы, существующие в природе. Всякий психический процесс мы можем вывести из общих источников сил природы. Мысль есть лишь одно звено в общей цепи сил природы. Далее Бюхнер находит, что так как нет особой силы, которая могла бы созидать мысль, то мысль созидается движением вещества.

Новейшим представителем материализма считается Э. Геккель в сочинении Welträthsel (1899), но его бесспорно материалистические воззрения так тесно переплетаются с воззрениями других направлений, что они не представляют ничего особенно типичного[4].

---

[1] Соч.: Moleschott J. Kreislauf des Lebens. – Mainz, 1852 (круговорот жизни) вышло первым изданием в 1852 г. Книга эта выходила в нескольких изданиях и на русском языке, но с очень большими пропусками. Напр., Малешотт Я. Вращение жизни в природе. – СПб., 1867.

[2] См.: Фохт. Физиологические письма. – СПб., 1863.

[3] Соч.: Büchner L. Kraft und Stoff. – New York, 1872 (первым изданием вышло в 1855 году). Затем вышло до 20 изданий этой книги.

[4] Критику взглядов Геккеля см. у Паульсена: Paulsen. Philosophia militans. – Berlin, 1908 и Paulsen. Gegen Klericalismus und Naturalismus. – Berlin, 1901 и у Adickes’a Kant, contra Haeckel. – Berlin, 1902.

Таким образом из этого краткого обзора истории материалистического учения мы получаем следующие пять основных выражений или формул материалистического учения:

Во-1-х «Мысль есть движение материальных частиц».

Во-2-х «Мысль есть свойство материи» и «мысль есть свойство материи организованной».

В-3-х «Мысль есть выделение мозга». Вместо этой формулы часто употребляют формулу «мысль есть функция мозга».

В-4-х «Мысль есть продукт движения материальных частиц».

Из всех этих определений ясно, что характерной чертой материализма является признание, что истинною реальностью обладает только материя; что же касается духовного, то его существование является производным, зависящим от материи. Существование психического или совершенно им отвергается, или психическое отождествляется просто с материальным, или, наконец, оно считается продуктом материального[1].

Рассмотрим, в чем заключается ошибочность материализма.

Мы только что видели, что, по материалистическому учению, собственно психического, как чего-то, отличающегося от физического, нет. Все свои доказательства материализм основывает на отождествлении физического с психическим. Всякий, кто поймет, что это отождествление неправильно, тотчас поймет решительную несостоятельность материализма. Кто обратить внимание на то, что, например, мысль о дереве не то же самое, что само дерево; что чувство голода не то же, что физиологические процессы, которые совершаются в нашем организме в то время, когда мы испытываем чувство голода, тот поймет существенное различие между физическим и психическим, между внутренним и внешним. Различие между психическим и физическим должно просто сделаться ясным; здесь ничего доказывать не приходится. Кто это различие усмотрит, для того больше не существует материализма, тот поймет, что, кроме того, что называется материальными вещами, существуют еще и отличные от них психические реальности. Для того, чтобы это различие сделать ясным, мы сравним психическое с материальным с точки зрения пространственной протяженности.

О всех материальных вещах мы должны сказать, что они имеют известную пространственную форму, что они занимают известное место в пространстве, что они протяженны: всякой пространственной вещи мы можем приписать такие предикаты, как «большой», «малый», «толстый», «тонкий», «широкий», «узкий», «находящейся вправо», или «влево», «ниже», или «выше»; о всех материальных процессах можно сказать, что они совершаются в пространстве, и т. п. Что же касается психических процессов, то ни об одном из них нельзя сказать, что они имеют форму, протяженность, что они совершаются в пространстве и т. п. Самая попытка приложить эти признаки к какому-либо психическому процессу, тотчас покажет, насколько она нелепа. В самом деле, пусть всякий, кто сомневается в этом, попробует, можно ли сказать, что известная мысль, например, о доме, есть

---

[1] Историю материализма см. в моей книге: Мозг и душа. – СПб., 1900. – Лекции 2-я и 3-я.

нечто широкое, толстое, высокое, низкое, находится направо и т. п. То обстоятельство, что эти предикаты протяженности не могут быть к ней применены, показывает, что мысль в отношении протяженности коренным образом отличается от материальных вещей. Разумеется, это также справедливо относительно чувств, желаний, волевых процессов, вообще относительно всех психических состояний. Обобщая, мы можем сказать, что все психическое отличается от материального тем, что к нему неприложимы предикаты протяженности в то время, как к материальному приложимы. В этом заключается коренное различие между ними.

Если это различие сделается для нас понятным, то тотчас же сделается ясной несостоятельность первой формулы материализма, по которой «мысль есть движение вещества». Мысль не может быть движением вещества, потому что движение вещества есть нечто, совершающееся в пространстве, между тем, как мысль, психическое совершенно чуждо какой бы то ни было протяженности. Как же можно соединить то, что не имеет никакой протяженности, с тем, что протяженно? Всякий согласится с тем, что это абсолютно немыслимо. Но отчего же, однако, утверждают, что «мысль есть движение материальных частиц мозга»? Это происходить оттого, что, когда произносят эту фразу и говорят «мысль», то обыкновенно думают не о мысли, а о материальных частицах мозга. При ясном различении мысли от мозга нельзя утверждать, что, напр., мысль о доме есть движение частичек мозга. Мысль, как мысль, непротяженна. Мы можем, конечно, сказать, что когда у нас в сознании бывает мысль о доме, то в это время в мозгу совершаются какие-нибудь материальные движения, но это утверждение не тождественно с положением, что мысль есть движение материальных частичек мозга. Правильнее было бы, если бы материалист, утверждая тождество физического и психического, хотел выразить ту мысль, что психическое может быть сведено к физическому, подобно тому, как, например, теплота сводится к движению мельчайших частиц материи; но в виду того коренного различия между физическим и психическим, на которое только что было указано, о такой сводимости психического к физическому не может быть и речи.

Возьмем второе утверждение материализма, что мышление есть свойство материи, что подобно тому, как свойство непроницаемости, свойство протяжения скрыты в материи, так и свойство мышления скрыто в той же материи. Эта формула имеет то преимущество в сравнении с предыдущей, что, по крайней мере, не производить отождествления психического с чем-либо материальным. Ошибка этой формулы заключается в том, что в ней понятие «свойство» является чем-то реальным, находящимся в вещах, подобно тому, как в вещах могут находиться, например, цвета, твердость, шероховатость и т. п. Но свойство не есть что-либо реальное. Когда мы употребляем понятая «свойство», «способность», «сила», то в действительности это суть только лишь слова для обозначения мыслимых отношений между вещами; они реальны только в нашей мысли; они только форма нашего мышления, они — закон, который наша мысль созидает, а фактически существует только движение материальных частиц или тел. Если, например, мы усматриваем, что два тела притягиваются друг другом и утверждаем, что телам присуща «способность» притяжения, то это нужно понимать не таким образом, что эта способность или свойство в вещах находится реально. Мы этой фразой

желаем только выразить, что всякий раз, когда тела находятся в известном положении, то будет происходить то или другое. Это есть отношение в нашей мысли; в указанных материальных частичках, кроме материального, ничего не существует. Да и вообще, по современным естественнонаучным представлениям, в тех или иных материальных процессах, кроме движения или перераспределения частичек материи, ничего не имеется. Если это так, то спрашивается, можно ли в этом отношении свойства материи сравнивать с мышлением, с мыслью? Конечно, нет; между ними есть очень существенное различие. Свойство материи не есть какая-нибудь реальность, это есть отношение, установленное нашим познанием, что же касается «мысли», то это есть реальность, непосредственно нами воспринимаемая. Следовательно, нельзя сказать, что мысль есть свойство материи. Кроме того, если материалист сделает попытку считать мысль первоначальным свойством материи, то он перестанет быть материалистом, в строгом смысле слова, потому что он допускает существование материи, которая одарена сознанием; между тем как, на самом деле, он должен вывести сознание из материальных атомов, которым присущи только протяженность и способность движения.

Разберем, далее, то материалистическое положение, по которому мысль есть функция мозга. Если это выражение понимать в том смысле, в каком его понимали Кабанис и Фохт, т.-е. что мысль есть нечто вроде материального «выделения», то такое понимание можно отвергнуть в силу того положения, что мысль есть нечто непротяженное. Для популярного сознания кажется самым неоспоримым, что мозг представляет из себя железу, которая «выделяет» мысль, как это делает всякая другая железа. При таком понимании отношения между мыслью и мозгом для него исчезает то затруднение, которое связано с необходимостью допустить, что мысль есть что-то бестелесное. На критике материализма этого типа не следует останавливаться, потому что сами материалисты считают его нелепым. Если выражение «мысль это функция мозга» понимать в том смысле, что мысль есть такой же физиологический процесс, как и всякий другой, то такого отожествления нельзя допустить, потому что к мышлению нельзя применять предикатов протяженности, тогда как к физиологическим процессам они применимы. Наконец, это выражение можно употреблять в том смысле, что мышление находится в определенном отношении зависимости от деятельности мозга; но при таком понимании эта формула утрачивает свой чисто материалистический характер и может быть допущена и другими учениями.

Нам остается рассмотреть то положение материализма, по которому мысль есть продукт движения материальных частиц. Обратим внимание на истинный смысл этого утверждения. Первоначально существует только материя, материальные частички. Из их движения возникает психическое. Необходимо предварительно дать отчет относительно того, каким образом возникает это психическое. Как можно мыслить себе это превращение и что такое психическое, которое является результатом превращения: есть ли оно что-либо материальное, или же оно отлично от материального. Допустим, что это психическое имеет характер физический; тогда указанное превращение нужно мыслить по аналогии с превращением в мире физическом, например, по аналогии превращения одного вида энергии в другой. Психическое должно будет существовать в форме какой-либо известной

нам уже энергии и т. п. Но ведь если это признать, то психическое будет совсем не психическим, а физическим; следовательно, не может быть и речи о происхождении психического из физического. Может быть, материалист хочет сказать, что психическое, которое возникает из движения материальных частичек, есть нечто новое, действительно не материальное. Тогда такого рода превращение является совершенно непонятным, потому что превращение материального в нематериальное было бы равносильно совершенному уничтожению материального. С другой стороны, следует признать, что из материального может возникнуть только материальное, движение материальных частичек может дать начало только движению материальных же частичек, а так как мысль не есть движение частичек, то очевидно, что она и не может являться результатом движения материальных частичек.

Таким образом если допустить, что первоначально существовала только материя и ничего больше, то нельзя было бы объяснить существование сознания, психического, потому что из материи нельзя вывести психического.

Ту же самую мысль можно выразить иначе, если мы прибегнем к закону сохранения или превращения энергии. Известно, что все процессы мира физического могут быть сведены к энергии потенциальной и кинетической. Кроме того, существуют энергии тепловая, электрическая и т. п. В современном естествознании признано, что один вид энергии может превращаться в другой, причем количество превращающейся энергии не изменяется. Кроме того, предполагается, что вообще количество энергии в мире постоянно и неизменно, и что энергия не может возникнуть из ничего и превратиться в ничто. Само собою разумеется, что всякий вид физической энергии может превратиться только в какой-либо вид физической же энергии; всякий вид физической энергии, в свою очередь, может получиться путем превращения какой-либо физической же энергии. Теперь на основании только что сказанного рассмотрим утверждение материалистов, что мысль есть продукт движения материальных частиц. Если сказать, что известное количество материального движения превращается в психическое, то это значить в действительности признать, что известное количество энергии превращается в нечто, что не есть физическая энергия; а это равносильно признанию, что известное количество физической энергии перестает существовать, как энергия, или превращается в ничто; утверждение это противоречить закону сохранения энергии. Следовательно, и с этой точки зрения делается ясною невозможность выведения сознания из движения материальных частичек.

Таким образом из того факта, что явления психические теснейшим образом связаны с явлениями физическими, что явления психические не могут возникнуть, если не возникают эти последние, нельзя делать вывода, что явления физические вызывают, порождают, производят, созидают явления психические тем, что они превращаются в явления психические. Такого рода превращения, как мы только что видели, признать нельзя. Можно, разумеется, употреблять выражения: физические изменения «вызывают», «порождают», «производят», «созидают» психические процессы, но было бы неправильно, если бы мы сказали, что физические изменения в мозгу порождают, вызывают и т. д. психические процессы, превращаясь в них. Другими словами, можно сказать, что между процессами психи-

ческими и физическими есть отношение зависимости, или, как это теперь принято выражаться, есть отношение функциональной зависимости.

В связи с утверждением материалистов, что материальные движения суть причины психических состояний, находится взгляд, по-видимому, подтверждаемый биологией, что сознание возникает из материи. Из истории земли мы знаем, что первоначально существовали чисто материальные процессы, что только впоследствии возникла жизнь вообще и психическая жизнь в частности. Из этих данных, по мнению материалистов, можно сделать вывод, что в мировом развитии вообще появление материи предшествует появлению духа. Духовная жизнь является продуктом известной материальной организации. Но в этом рассуждении материалист допускает несомненное petitio principii. Чтобы сделать из указанных фактов вывод, что духовное получается из материального, нужно признать, что вообще материальное выводимо из духовного. Но ведь можно допустить, что та материя, из которой материалист хочет вывести жизнь и сознание, изначально обладает сознательностью, между тем материалист исходит из положения совершенно недоказанного, что первоначально существует только безжизненная материя. Доказательство материалиста оказывается абсурдным потому, что, если какая-нибудь одна материальная частица не имеет внутреннего состояния, то представляется непонятным, каким образом это внутреннее состояние получится, если частиц будет много. Если отдельный атом не обладает способностью мыслить, то эта способность не приобретается в том случай, если атомы составят сложное соединение.

Наконец, последний аргумент против материализма — это т. н. гносеологический аргумент. Материалист доказывает правильность своей точки зренья тем, что существование материи очевидно, несомненно, между тем как существование духовного лишено очевидности, нуждается в доказательстве. По его мненью, реальность материальных вещей, реальность того, к чему можно прикоснуться руками, несомненна, а реальность того, что имеет совершенно бесплотный характер, как, например, духовные процессы, должна быть доказана. Когда из очевидности реального существования материальных вещей материалист переходить к признанию реальности материи, то под этой последней понимает материальные атомы.

Это рассужденье материалистов несостоятельно потому, что существованье духовного так же очевидно, как и существование материальных вещей: наши «чувства», «желания», «мысли» имеют такое же несомненное существованье, как и мир материальный. Притом же связь между миром материальным и миром духовным такова, что мы не можем признать существования материальных явлений без того, чтобы не признавать в то же время существованья и психических явлений. В этом смысле мы можем сказать, что реальность данных сознанья так же непосредственно очевидна, как и реальность материальных вещей.

В самом деле, если я, например, вижу это дерево, которое находится передо мною, то я в то же время сознаю, что у меня есть мысль об этом дереве. Мысль эта для меня имеет такую же реальность, как и дерево. Мысль эта возникает, исчезает и снова возвращается. Моей мысли присущи все признаки реальности. А разве реальность чувств радости, страданья и т. п. может быть подвержена сомненью? Скажите человеку страждущему, что у него нет чувства страдания, и посмотрите, согласится ли он с вами?

Далее, можно показать, что то, что мы знаем о материальных вещах, имеет исключительно психический характер, хоть и обусловливается чем-либо имеющим исключительно материальный характер. Возьмем, к примеру, представление какой-либо материальной вещи, например, представление куска железа. Оно складывается из таких признаков, как цвет, протяженность, тяжесть, твердость и т. п. Но что такое тяжесть, которую мы приписываем данному куску железа? Это есть определенное ощущение. Что такое цвет, который мы приписываем железу? Цвет есть ощущение, а ощущение есть нечто психическое. Ему, как мы уже знаем, в объективном мире соответствует нечто совершенно от него отличное, именно определенные колебания частиц эфира. Таким образом только что указанные признаки, которые мы приписываем материальной вещи, суть известные психические состояния, представляют нечто духовное. Это, разумеется, справедливо не только относительно указанных признаков, но относительно всех вообще свойств материальных вещей. Следовательно, все то, что мы знаем о теле, есть наше субъективное состояние, есть нечто духовное. Само же материальное, если таковое существует, само по себе остается для нас непостижимым. Тело остается для нас суммой признаков, имеющих субъективный, духовный характер. Таким образом материальные вещи мы познаем не непосредственно, а через посредство психических состояний; а то, что более непосредственно, то имеет более очевидную реальность.

Итак, из двух непосредственно нам данных родов явлений: материальных и психических, психические обладают более очевидной реальностью. То, что мы называем материальным, в конце концов, есть наше представление. Наши представления, мысли, чувства и желания даны нам непосредственно, мы воспринимаем их так, как они есть, между тем, как так наз. материальные вещи даны нам только как представления. Основа материальных вещей, тот x, который вызывает в нас те или другие представления, является для нас только лишь предметом умозаключения; оно не дано нам непосредственно.

Но в чем заключается эта неизвестная основа материальных вещей? Это, по предположению материалистов, материальные атомы. Что же такое атомы?

Материалисты под атомами понимают нечто вполне определенное – это частицы материи, занимающие известную часть пространства. Но это едва ли так. Как мы видели, в физике есть тенденция утверждать, что атом представляет собою нечто качественное совершенно безразличное, т.-е., другими словами, не имеющее никаких чувственных качеств[1]. Если так определять атом, то ясно, что ему нельзя приписать реальности в обыкновенном смысле слова. Атом является только «образом», «вспомогательной гипотезой», при помощи которой можно мыслить явления, но отнюдь не реальность.

Таким образом в опровержении материализма с точки зрения гносеологической нам нет никакой необходимости становиться на точку зрения гносеологического идеализма, как обыкновенно поступали очень многие, которые опровергали материализм с этой точки зрения. Именно некоторые опровергают материализм, исходя из предположения, что сознание созидает материю, что без сознания не

---

[1] Как мы видели, такие качества, как цвет, твердость, звук и т.п., являются результатом взаимодействия между атомами, самим же атомам они не присущи.

могло бы быть материи, что сознание своим существованием обусловливает существование материи. По этой аргументации выходит, что если уничтожить субъект, то уничтожится и материя. «Если так, то можно ли утверждать, что только материя реальна и что из нее возникает сознание», – говорят они. Но их доказательство было бы правильным только в том случай, если бы материя была только нашим представлением. Мною было выше указано, что материя есть нечто большее, чем только представление.

Мы, стоя на реалистической точке зрения, можем (в тексте «может») опровергнуть материализм Мы видели, что 1) как только мы допускаем существование материальных вещей, то мы тотчас же допускаем и существование духовных состояний или сознания. Следовательно, сознание обладает, по меньшей мере, такой же очевидной реальностью, как и материальные вещи. 2) Психические состояния познаются нами непосредственно, между тем как материальные явления становятся нам известными через посредство психических состояний. 3) Материалист утверждает, что истинной реальностью обладают только материальные атомы, что от них мы должны исходить при объяснении действительности. Но атомы есть, как мы видели, только лишь гипотезы для объяснения различных изменений и превращений, совершающихся в материальном мире.

Исходным пунктом нельзя брать и материальное вообще, потому что и оно не является чем-нибудь непосредственно данным. В нашем непосредственном восприятии то, что мы называем духовным, и то, что мы называем материальным, в действительности есть абстракция из одного общего содержания, которое мы могли бы назвать просто «переживанием». След., материя не представляет собою непосредственного содержания, а представляет абстракцию. Материалист, следовательно, вместо того, чтобы в качестве основного принципа брать непосредственно данное содержание опыта, берет нечто гипотетически данное, но при этом употребляет его не в качестве гипотезы, но в качестве единственно истинной реальности.

Литература

Челпанов Г.И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. Публ. лекции, чит. в Киеве в 1898-1899 гг. / Г.И. Челпанов. — СПб.: Мир Божий, 1900. — 366 с.

Külpe O. Einleitung in die Philosophie. – Leipzig, 1898. (Русск. пер.: Кюльпе О. Введение в философию. – СПб., 1901).

Paulsen F. Einleitung in die Philosophie. – Stuttgart, 1899. (Русск. пер.: Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899).

Ланге Ф. А. История материализма. – СПб., 1899.

Busse L. Geist und Körper. Seele und Leib. – Leipzig, 1903.

Adickes E. Kant contra Haeckel. – Leipzig, 1901.

Wartenberg M. Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus. – Leipzig, 1904.

ГЛАВА IX

УЧЕНИЕ О ТОЖДЕСТВЕ (ПСИХОФИЗИЧЕСКИЙ МОНИЗМ)

Теперь перейдем к рассмотрению того учения, которое называется психофизическим монизмом или параллелизмом.

Для того чтобы современные формы этого учения были для нас вполне ясны, мы рассмотрим предварительно его историю. Самым типичным представителем этого учения нужно считать Спинозу, учение которого является логическим завершением дуалистического учения Декарта.

Декарт для объяснения действительности считал необходимым допустить существование двух субстанций: материальной и духовной; между ними то существенное различие, что духовной субстанции можно приписать только лишь способность мышления, а материальной субстанции можно приписать только протяженность. Духовная субстанция не может быть протяженной, а материальная субстанция не может мыслить. Вследствие такого различая между этими двумя разнородными субстанциями, между ними не может быть взаимодействия, т.-е. одна субстанция не может оказывать никакого воздействия на другую, потому что, по теории Декарта, воздействие могут оказывать друг на друга только однородные субстанции; материальное может воздействовать только на материальное, а духовное может воздействовать только на духовное. Духовное не может оказывать никакого воздействия на материальное.

Невозможность воздействия духовной субстанции на материальную можно объяснить иначе еще и тем, что, по мнению Декарта, количество движения в материальном мире неизменно. Если бы приписать душе способность приводить в движение наше тело, то этим самым мы должны были бы допустить возможность увеличения наличного количества мирового движения. Но так как это невозможно, то, очевидно, невозможно и воздействие духа на материальные явления, невозможен influxus physicus, употребляя терминологию того времени[1].

Таким образом Декарт, основываясь на признании абсолютного различия между духовной и материальной субстанцией, не допускал возможности взаимодействия между духом и материей[2].

То же самое делали и его последователи. При таком понимании взаимных отношений между духовным и материальным, оказалось, что нет никакой возможности объяснить, например, возникновение процесса ощущения. В самом деле, если какое-нибудь возбуждение оказывает воздействие на органы чувств и результатом этого воздействия является ощущение, то такой результат является совершенно необъяснимым, потому что ощущение, результат деятельности духовной субстанции, не может иметь своей причиной чувственное возбуждение. «Ощущение», нечто психическое, не может порождаться возбуждением (чисто физиче-

---

[1] Под influxus physicus понимали естественное, непосредственное воздействие тела на душу и души на тело.

[2] См.: Descartes R. Principia philosophiae. – Amsterdam, 1644. – P. 53 и Descartes R. Passions de l’âme. – Paris, 1679. – P. 4-5.

ским). Точно таким же образом, если результатом моего волевого импульса является движение какой-либо части моего тела, то здесь движение — нечто физическое, не может быть признано действием воли, как известного духовного состояния. Так как фактическое взаимодействие между духовным и материальным нельзя было объяснить при признании коренного различая между субстанциями, то последователям Декарта оставалось признать вмешательство Бога. По их пониманию, дело обстоит следующим образом. Если я хочу произвести движение моей руки, то я этого не в состоянии сделать, потому что воля, нечто психическое, не может оказать воздействие на мое тело на основании вышеуказанных причин. Тогда невозможное для человека совершается Богом – Бог вмешивается и производить соответствующее движение. С другой стороны, когда какое-либо возбуждение действует на мои органы чувств, то соответствующее ощущение порождается в моей душе самим Богом. Эти последователи Декарта назывались окказионалистами (от латинского термина causa occasionalis), потому что для них в процессе ощущения чувственное возбуждение не есть причина (causa), а есть только лишь повод (occasio); равным образом воля не есть причина движения тела, а только лишь повод, между тем как истинной причиной движения тела или ощущения является Бог.

Близко к учению окказионалистов стоить учение Лейбница о «предустановленной гармонии». Те же причины, который приводил Декарт, заставляли и Лейбница признавать невозможным взаимодействие между духом и материей, но постоянное соответствие между явлениями физическими и психическими, по его мнению, объясняется тем, что Бог заранее предопределил, какому именно процессу в психической сфере должно соответствовать то или другое действие в физической сфере и наоборот[1].

Спиноза, подобно Декарту, находил, что психические и физические явления подчиняются различным законам. Все движения в телесном мире возникают из других телесных же движений. Психические явления могут быть выводимы из других психических же явлений. Процессы в духовном мире образуют замкнутый в себе причинный ряд, точно так же и процессы в мире физическом образуют замкнутый причинный ряд. Мы не должны делать никаких попыток выводить какие-либо психические процессы из воздействия тела. С другой стороны, и материальные процессы, которые совершаются в нашем теле, объясняются исключительно физическими причинами. Наше тело может совершать ряд движений, имеющих целесообразный характер, без вмешательства души, подчиняясь исключительно физическим причинам, напр., движения автоматические и инстинктивные. Из этого ясно, что телесный мир и духовный представляют собою две области действительности, совершенно друг от друга не зависящие.

Так как из указанного различия между физическими и психическими процессами следует, что они не могут оказывать никакого воздействия друг на друга, то является непонятным, почему между ними существует постоянное соответствие, т.-е. почему определенному психическому процессу соответствует определенный физический и наоборот.

[1] Куно Фишер. Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение. – СПб., 1905. – С. 383-891.

Спиноза объяснил это соответствие тождеством психического и физического следующим образом. Он признавал существование одной субстанции, лежащей в основе действительности. Эта субстанция, скрытая от непосредственного познания, обладает бесконечным множеством свойств или атрибутов, человеческому же познанию она становится доступной в форме двух атрибутов: именно в форме мышления и протяженности. Мышление и протяженность, хотя и действуют совершенно независимо друг от друга, на самом деле тождественны, потому, что они суть атрибуты одной и той же субстанции. То, что в атрибуте мышления существует, как духовное, как идея, то в атрибуте протяженности существует, как тело. То, что в атрибуте мышления «мыслится», то в атрибуте протяженности является телом, принимает телесную форму. Напр., круг существует в мышлении в качестве идеи, в протяженности в качестве фигуры. Хотя «идея» круга и «фигура» круга по своему возникновению различны, но по своему содержанию они тождественны. Идея круга есть модус мышления, фигура есть модус протяженности. Первая принадлежит к связи идей и может быть объяснена только идеями, вторая принадлежит к связи тел и может быть объяснена только этими последними. Из пространственной формы не может быть создана идея ее, из идеи не может быть создана пространственная форма. Тем не менее, эта идея и эта фигура выражают одну и ту же вещь. То, что справедливо относительно вещей вообще, справедливо также и относительно человека. Человеческий дух и человеческое тело выражают одну и ту же вещь и относятся друг к другу, как мыслимый круг к протяженному, как идея круга к материальному кругу. Если бы человеческое тело было кругом, то человеческий дух был бы идеей этого круга. Человеческий дух есть идея человеческого тела.

Тождество духовного и материального бытия должно обнаруживаться также и в тождестве процессов материальных и духовных. Мы можем утверждать, что все то, что совершается в теле, отражается в душе соответствующими представлениями; в теле ничего не может быть такого, что не воспринималась бы душой. Но так как процессы в нашем теле в значительной части производятся воздействием вещей, находящихся вне нашего тела, то соответствующие представления относятся не только к состояниям собственного тела, но также и к внешним вещам.

Между предметом представляемым и представлением этого предмета имеется та связь, что одно мы знаем из нашего внутреннего опыта, а другое мы знаем из внешнего опыта. Они одно и то же, но только точка зрения на них различна. Отсюда становится понятным выражение Спинозы, что порядок и связь между идеями та же самая, что и между вещами; причинная связь между идеями та же самая, что между вещами. Если это признать, то становится понятным соответствие между ними. Именно соответствие происходить оттого, что в физических и психических явлениях мы имеем дело с обнаружением одной и той же вещи, но только рассматриваемой с двух различных точек зрения (телесный и духовный мир суть una eadeinque res duobus modis expressa).

Таким образом то соответствие между духовными и физическими процессами, которое мы наблюдаем у человека, есть только отдельный член всеобщего соответствия между духовными и телесными процессами, которое существует во всей природе. Везде, где только мы имеем телесное бытие, там мы находим и духовную

жизнь, как внутреннюю сторону телесного бытия. Это всеобщее соответствие между телесными и духовными процессами объясняется тем, что мышление и протяженность, как атрибуты одной и той же субстанции, представляют одну и ту же вещь[1].

В новейшей философии тождество между физическими и психическими процессами было провозглашено Шеллингом. Для него все существующее представляет нечто единое. Это единое он называет абсолютом. Абсолют представляет тождество идеального и реального. Природа и дух суть два способа обнаружения абсолюта.

В современной философии идею тождества духовного и материального сделал популярной Фехнер (1801-78).

Для него духовное и материальное — одно и то же, только рассматриваемое с двух точек зрения. Они тождественны, хотя и кажутся нам различными. Кажутся же нам различными они только потому, что мы не можем одновременно рассматривать и духовные и материальные (в тексте «психические») явления, а вследствие этого мы не можем наблюдать их взаимной связи. Невозможность такого наблюдения зависит от того отношения, которое между ними существует и которое можно иллюстрировать при помощи следующего сравнения. Если кто-нибудь находится внутри какого-нибудь круга, то выпуклая сторона этого последнего совершенно закрывается от него вогнутой стороной; если он находится вне круга, то остается невидной вогнутая сторона, так как она закрывается выпуклой. Две стороны этого круга так же неразрывно связаны друг с другом, как духовная и телесная сторона человека, и эти последние могут быть рассматриваемы, как внутренняя и внешняя сторона; но подобно тому, как невозможно с одной точки зрения на плоскости круга видеть в одно и то же время обе стороны его, так в области человеческого существования нельзя с одной точки зрения наблюдать обе стороны человека. Из этого сравнения оказывается, что духовные процессы и материальные, будучи тождественными так же, как выпуклая и вогнутая сторона круга, кажутся нам однако отличными, но только потому, что мы рассматриваем их с двух различных точек зрения.

Но следует помнить, что сравнение духовных и материальных процессов с двумя сторонами круга имеет, по мнению самого Фехнера, значение только образного сравнения. Другое сравнение, которое приводит Фехнер, заключается в следующем. «Солнечная система представляет с солнца совсем не тот вид, что с земли. Там это мир коперниковский, здесь это мир птолемеевский. Для одного и того же наблюдателя навсегда останется невозможным наблюдать обе мировых системы в одно и то же время, несмотря на то, что обе системы взаимно принадлежать друг к другу, подобно тому, как выпуклая и вогнутая сторона одного и того же круга суть только два различных обнаружения одной и той же вещи, рассматриваемой с различных точек зрения». «Мир, — говорить Фехнер, — состоит из таких случаев, которые нам показывают, что то, что в действительности есть одно и то же, кажется двойственным, если мы рассматриваем с двух различных точек зрения», и это вполне применимо к вопросу об отношении между телесными и ду-

---

[1] Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. Н. А. Иванцова. — СПб., 1993.

ховными явлениями. То, что с внутренней точки зрения представляется как дух, с внешней точки зрения кажется телесной подкладкой этого духа. Следовательно, нечто тождественное по природе кажется различным, потому что мы рассматриваем его с двух различных точек зрения[1].

В этом выражении Фехнера остается непонятным, что он понимал под тождеством телесного и духовного. У Спинозы было нечто третье – это абсолютная субстанция, по отношению к которой телесное и духовное являлось известного рода обнаружением. Признавал ли Фехнер что-либо третье? В сочинении: Ueber die Seelenfrage он говорит: «это воззрение есть воззрение тождества, так как оно и душу и тело считает двумя различными способами обнаружения одной и той же сущности, из которых одна может получиться с внутренней точки зрения, а другое с внешней, но только оно ту сущность, которая лежит в основе обоих явлений, видит ни в чем другом, как только в нераздельной взаимообусловленности обоих видов явления»[2]. Из этого ясно, что, по Фехнеру, тождество духовного и телесного нужно мыслить без чего-либо третьего: один и тот же процесс в одно и то же время может проявиться, как телесное и как духовное.

Вслед за Фехнером точку зрения психофизического монизма защищали Вундт, Риль, Паульсен, Гефдинг и др. Аргументация современных монистов приблизительно та же, что и у Спинозы. Физическое может превращаться только в физическое. Все наличное количество физической энергии не может ни уменьшиться, ни увеличиться. Вследствие этого мир физических явлений представляет собою определенное замкнутое целое. Точно таким же образом и психическая сфера представляет собою совершенно замкнутую сферу, к которой неприменим закон сохранения энергии. Если эти два мира представляют собою нечто совершенно замкнутое, то понятно, что явления одного мира не могут оказывать воздействия на явления другого. Отсюда следует также, что никак нельзя допустить, чтобы психические явления имели своей причиной явления физические или наоборот. По мнению сторонников психофизического монизма, мы можем вполне правильно обозначить взаимное отношение между процессами физическими и психическими, если скажем: когда у нас в душе совершаются какие-либо процессы, то в это время в нашем теле совершаются определенные физиологические процессы и наоборот: когда у нас в мозгу совершаются какие-нибудь физиологические процессы, то соответственно с этим в сознании имеются налицо какие-либо психические процессы. Употребляя этот способ выражения, мы совершенно не имеем никакой надобности говорить о том, что физические явления оказываются причиной психических и наоборот. Так как при таком понимании всякий вопрос о причинности или о взаимодействии между психическими и физическими явлениями исключается, то о них следует говорить только, что они соответствуют друг другу, что они совершаются одновременно друг с другом, или параллельно друг с другом. Вследствие этого и самое учение называется параллелизмом. Употребление этого термина оправдывается здесь тем, что подобно тому, как две параллельных линии могут идти рядом друг с другом, не встречаясь, точно таким же образом

---

[1] Fechner G. Elemente der Peychophysik. – Leipzig, 1860. – V. I. – S. 2-6.
[2] Цитата у Busse L. Geist and Körper. – Leipzig, 1903. – S. 138.

физические и психические процессы могут совершаться, не оказывая никакого воздействия друг на друга.

Отсюда следует, что физический мир и мир психических явлений представляют два совершенно отличных друг от друга рода явлений. В мире физическом царят исключительно законы механики: физическое получается только из физического. В мире психическом царят свои собственные законы: психическое получает начало только из психического. Два этих мира представляют нечто замкнутое в самих себе, в них процессы совершаются так, что находятся в согласии друг с другом.

Но как понять утверждение параллелистов, что психическое получается только из психического. Это утверждение находится в решительном противоречии с общепринятым взглядом, по которому психическое вообще порождается какимлибо физическим побуждением. На это возражение один из современных защитников психофизического монизма, Адикес, отвечает след. образом. По его мнению, то или другое психическое состояние может порождаться только лишь психическими причинами, а отнюдь не какими-либо физиологическими. Возьмем какой-либо пример. Положим, что я слышу, что кто-либо стучится в мою дверь, и на этот стук отвечаю: «войдите». В этом случай в моем существа возникает два ряда процессов, из которых один ряд точно соответствует другому ряду. Первый, физиологический ряд заключается в следующем. Звуковые волны касаются моего слухового аппарата; возникающие здесь молекулярные движения распространяются в мой мозг, где они протекают строго закономерным образом и, смотря по их свойству, приводят в деятельное состояние те или другие нервные клетки, которые особенно богаты потенциальной энергией; двигательные нервы приводят в движение группы мускулов и произносится известное слово «войдите»... Это один ряд. Другой ряд чисто психического характера; в него входить звуковое ощущение, представление о лице стучащем и т. п. В этот ряд двигательный процесс может так же мало вмешиваться, как мало в двигательный ряд может вмешиваться психический элемент. Таким образом не молекулярные движения суть причины слухового ощущения, а ряд внутренних состояний, которые соответствуют внешнему процессу стучания и движениям воздуха. Молекулярные движения в мозгу представляют собою их другую сторону, внешнюю сторону слухового ощущения. Т.-е. другими словами, те или другие физические процессы вызывают те или другие мозговые процессы, внутренней стороной которых являются ощущения, представления и т. п., которые и являются причиной ощущений. В этом смысле причиной ощущений является определенный психический ряд, а не что-либо физиологическое[1].

Как мы видели, то обстоятельство, что между явлениями физическими и психическими существует совершенное соответствие, объясняется тем, что они представляют собою одно и то же, но только рассматриваемое с двух различных точек

[1] Adickes E. Kant contra Haeckol. – Berlin, 1901. – S. 66-7. Wundt W. Vorlesungen über die Menschen -und Tierseele. – Leipzig, 1863/1864. – S. 490. (Русск. пер. Вундт В. Лекции о душе человека и животных. – СПб., 1894). Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899. – Кн. 1-я, гл. 1-я. – С. 5, а также Фрит К. Мозг и душа. – М., 2010. – С. 319-21.

зрения. Объяснение этого тождества представляется чрезвычайно затруднительным, потому что в действительности мы должны объяснить тождество между процессами психическими и процессами мозговыми, которые, как мы видели, коренным образом отличаются друг от друга. Объяснение этого тождества сводится приблизительно к следующему. Если мы примем во внимание, что то, что мы называем психическим, складывается из представлений, ощущений чувств и желаний; то, что мы называем физическим, мозг, точно таким же образом складывается из представлений, ощущений и т. п., то для нас сделается ясным, что материал, из которого созидается то и другое, тождественен. Отсюда не трудно понять утверждение, что психическое и физическое — это одно и то же, но только рассматриваемое с двух различных точек зрения. Если у меня в сознании есть какая-нибудь мысль, то я знаю, что у меня в мозгу совершаются какие-нибудь мозговые процессы. О своей мысли я могу узнать из моего внутреннего опыта, о тех или иных мозговых процессах я мог бы узнать из внешнего опыта, я мог бы увидать, осязать и т. п. Мозговые процессы и мысли в действительности одно и то же, но они нам кажутся различными, потому что мы их рассматриваем с различных точек зрения.

Это тождество Вундт разъясняет следующим образом[1]. Мы обыкновенно употребляем термины: «предметы внутреннего опыта», и «предметы внешнего опыта». На первый взгляд может казаться, что те и другие предметы совершенно отличные друг от друга, но на самом деле между ними такого абсолютного различия не существует. Предметы внешнего мира или предметы естествознания отличаются от предметов внутреннего мира или предметов психологии только точкой зрения. Те же самые предметы, которые естествознание рассматривает в отвлечении от субъекта, психология рассматривает в отношении к субъекту. Таким образом оказывается, что предмет естествознания и предмет психологии один и тот же, но только точки зрения на него различны. В этом смысли и предмет естествознания, и предмет психологии суть элементы одного и того же опыта, рассматриваемого с различных точек зрения, что мы видели уже выше.

Рассмотрим различные типы психофизического монизма. Здесь возможны такие взгляды, которые приближают психофизический монизм с одной стороны к материализму, а с другой к спиритуализму[2].

В начале ряда я поставил бы так называемый эмпирический параллелизм. Он только констатирует определенную закономерную связь между явлениями физическими и психическими. Сторонники эмпирического параллелизма находят, что взаимодействие между физическими и психическими явлениями невозможно, потому что оно нарушало бы закон сохранения энергии, но мы можем из опытных данных констатировать, что между явлениями физическими и психическими есть определенная закономерная связь, т.-е. определенный психическая изменения всегда связаны с определенными физиологическими изменениями и наоборот. Есть всегда определенное соответствие между одними и другими изменениями.

---

[1] См.: Вундт В. Очерк психологии. – СПб., 1896. – С. 6-7.

[2] Предлагаемая здесь классификация принадлежит Busse L. Geist und Körper. Seele und Leib. – Leipzig, 1903. – S. 101.

Эмпирический параллелизм признает Авенариус[1], по мнению которого существует параллелизм между изменениями нервной системы и психическими процессами (изменениями системы С и высказываниями). В известном смысле эмпирический параллелизм признает также и Вундт.

Второй тип параллелизма может быть назван материалистическим параллелизмом, потому что он не признает за духовным значения равноправного с физическим. Психическое является совершенно лишенным какой бы то ни было самостоятельности. Типичным представителем этого направления является Мюнстерберг[2]. Для представителя этого направления психическое является случайным придатком эпифеноменом; психическое не имеет никакого действенного значения; оно только сопровождает физические процессы. В области психических явлений не существует никакой причинности; так называемой психической причинности, в силу которой одни психические состояния порождают другие, не существует. Только члены физического ряда находятся друг с другом в причинной связи, и только благодаря тому, что члены психического ряда находятся в определенной функциональной зависимости от членов физического ряда, можно говорить о причинной зависимости между психическими явлениями. Поэтому, если мы желаем трактовать о причинных отношениях между психическими процессами, то мы должны обратиться к параллельному физическому ряду. Таким образом в этом виде психофизического параллелизма психическое всецело подчиняется физическому.

Третий тип монизма, который мы можем назвать реалистическим, утверждает, что психические явления так же реальны, как и материальные; оба ряда, психический и материальный, мы должны считать равноценными — это монизм Спинозы. К этой же группе относится и монизм Герберта Спенсера. Для него, как и для Спинозы, в основе всех чувственно воспринимаемых явлений лежит непостижимая реальность, обнаружением которой является дух и материя. Оба эти обнаружения имеют координированное значение[3].

От этого типа параллелизма отличается современный параллелизм, который имеет по преимуществу идеалистический характер.

Идеалистический параллелизм утверждает, что истинная сущность всех явлений есть духовное, которое мы познаем непосредственно в нашем внутреннем опыте. Но мы организованы так, что это духовное мы в нашем чувственном восприятии пространственно воспринимаем, как нечто телесное, протяженное в пространства. Таким образом предмет нашего чувственного восприятия — феноменальное, только кажется телесным, в действительности же оно есть духовное. Но феноменальное и истинно реальное соответствуют друг другу таким образом что, если мы рассматриваем представления, содержанием которых оказываются явления, то мы в таком случае имеем дело с материальными предметами, но этот материальный предмет является параллельным действительному ряду, которому он

---

[1] Avenarius R. Der menschliche Weltbegriff. – Leipzig, 1891. – S. 18-19.

[2] Ebbinghaus H. Grundzüge der psychologie. – Leipzig, 1902.

[3] См.: Спенсер Г. Основания психологии. – СПб., 1876.

подчинен. Т.-е. то, что мы называем физическими предметами, есть внешняя сторона того, что в действительности есть духовное.

Наиболее видными представителями этого направления являются Паульсен и Вундт. Для Паульсена психическая сторона представляет собою действительность, как она есть сама по себе, физическая же сторона понижается, напротив, до внешнего лишь явления[1]. Психическое составляет внутреннюю сторону того, внешнюю сторону чего представляет физическое; психическая сторона представляет действительность так, как она есть сама по себе, физическая же есть только внешнее обнаружение. По Вундту, «то, что мы называем душой, есть внутреннее бытие того самого единства, которое мы познаем внешним образом принадлежащим телу»[2].

К тому же направлению идеалистического монизма относится и Эббингаус; хотя он совершенно своеобразно доказывает параллелизм между духовными и физическими явлениями. Эббингаус на вопрос, каким образом два таких различных рода реального, как телесные процессы и духовные процессы, могут быть мыслимы тождественными, отмечает указанием на то, что они в действительности однородны друг с другом. Мысли, желания, чувства и проч., которые я переживаю непосредственно, другому наблюдателю могут казаться мозговыми процессами. В моем сознании они суть непосредственно пережитые мысли, желания и проч. В сознании наблюдателя они суть представления мозговых процессов. Казалось бы, что между ними существует огромное различие, но хотя мои мысли и желания в сознании наблюдателя являются, как представления мозговых процессов, однако его представления в качестве духовных содержаний суть нечто родственное по существу с моими представлениями. Мои мысли для другого наблюдателя кажутся мозговым процессом, но видь его представления мозговых процессов суть представления; они суть для него нечто видимое, осязаемое и т. п. Следовательно, мои представления и представленья в сознании другого тождественны между собою. Душа и нервная система, по мнению Эббингауса, не суть нечто реально раздельное и друг другу противостоящее, они составляют одну и ту же реальную связь, но только обнаруживаются различными способами. Душа есть связь, как она сама себе представляется; мозг есть та же самая связь, как она представляется аналогично устроенным связям, когда он бывает (выражаясь языком человеческого понимания) видим и осязаем. «Наш взгляд на отношения между духовным и материальным, говорить Эббингаус, состоит в том, что всякий раз, как в душе имеются мысли, желания и проч., и в то же время имеет место то, что мы... называем, «быть видимым, быть осязаемым», то эти мысли и чувства существуют не просто, но и в то же время как известные материальные и специально нервные процессы, они созерцаются или могут быть созерцаемы»[3].

Теперь мы рассмотрим вопрос о всеобщей одушевленности. Для одних этот вопрос кажется необходимым выводом из теории параллелизма, для других он

---

[1] Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899. – Кн. 2-я, гл. 1-я, 3-я.
[2] Wundt W. Grundzüge der physiologischen Psychologie. – Leipzig, 1902.
[3] Там же. – S. 41-7. Эббингаус, по своему гносеологическому направлению, как легко видеть из приведенного, стоит близко к имманентной школе. Для него существует только одна реальность, именно реальность сознаваемого, духовного.

необходимая предпосылка его. Одни писатели, напр., Риль, Йодль, признавая параллелизм, отвергают всеобщую одушевленность, другие, напр., Паульсен, из признания параллелизма приходят к необходимости допустить и всеобщую одушевленность. Они с понятием параллелизма связывают утверждение, что нет ни одного психического процесса, который не сопровождался бы физическим, и наоборот, нет ни одного физического процесса, который не сопровождался бы определенным психическим, другими словами, нет тела, которое не было бы одушевлено. Отсюда следует, что всякое телесное бытие является указанием на духовное.

Вывод, что все тела одушевлены, противоречит общепринятым воззрениям, по которым духовная жизнь может быть признана только там, где имеется мозг или, по крайней мере, нервная система. Но чтобы убедиться в том, что этот взгляд неправилен, по мнению Паульсена, следует поставить вопрос относительно того, каким образом мы вообще убеждаемся в существовании где бы то ни было сознания. В существовании сознания во мне самом я убеждаюсь путем непосредственного опыта, а то, что у другого человека существует сознание, в этом я могу убедиться только путем умозаключения. То, что я непосредственно воспринимаю при наблюдении другого человека — это физические явления — движения, жесты, звуки, слова и т. п. Восприятие этих физических моментов является для меня основанием для умозаключения, что у наблюдаемого мною лица имеются духовные состояния, аналогичные моим[1]. Руководствуясь такими соображениями, я заключаю по аналогии о существовании духовной жизни у всех животных организмов, по крайней мере таких, которые аналогичны по своему строению с организмом человека.

Но спрашивается, до каких пределов может простираться сама животная жизнь, т.-е., другими словами, где тот предел, дальше которого мы не можем искать духовной жизни? По-видимому, там, где прекращается животная жизнь и начинается растительная. Но можно ли провести резкую грань между животной и растительной жизнью? Как кажется, нет. Известно, что существуют такие организмы, относительно которых нельзя сказать, животные ли они или растения — это именно так называемые «протисты». Если не существует резкой биологической грани между животными и растениями, то не очевидно ли, что у нас нет достаточных оснований отрицать за растениями психической жизни. В самом деле, если не существует резкого различия между низшими формами животной и растительной жизни, если в переходе от растительного мира к животному существует полная непрерывность, то не можем ли мы сделать вывода, что и в отношении одушевленности существует непрерывность, т.-е. что вообще весь органический мир следует признать одушевленным. На существование биологической непрерывности указывает и общее происхождение из одного и того же элемента — именно клетки. Поэтому можно думать, что душевная жизнь присуща всем органическим клеткам.

Но мы можем провести эту аналогию и дальше и спросить себя, какая же существует разница между органическим и неорганическим миром. Можно ли проводить между ними то различие, которое признавалось прежде в науке? Как из-

[1] Об этом см. мою книгу: Мозг и душа. – СПб., 1900. – Лекция 5-я.

вестно, современная наука не признает коренного различия между органическим и неорганическим. Органические вещества составляются из тех же самых составных частей, из которых состоять и неорганические. Углерод, азот, водород, из которых состоит растительное или животное тело, суть те же самые, которые мы встречаем в неорганических соединениях. В этом смысле между ними нет существенного различия. Но в таком случай, откуда же в органических телах получается жизнь, сознание, т.-е. то, даже признаков чего мы не находим в неорганическом мире? Может быть, нам нужно допустить, что к неорганическим телам присоединяется нечто новое, чего в них не содержалось и благодаря чему они становятся сознающими и живущими. Так поступали старые виталисты, которые признавали существование особенной жизненной силы, присоединение которой к веществам неорганическим превращало эти последние в вещества органические.

Можно было бы сделать и другое предположение для объяснения различия, существующего между органическим и неорганическим. Именно можно было бы сделать предположение, что жизнь является результатом осложнений строения материи, т.-е. предположить, что хотя материальные элементы сами по себе и не содержат жизни, однако они могут входить в сложные соединения друг с другом и благодаря сложности соединений и возникает жизнь. Но мы уже видели, что такое предположение было бы равносильно выведению духовного из материального, а потому, по мнению сторонников психофизического монизма, остается более вероятным предположение, что в материи изначала существует внутренняя жизнь, т.-е. что материя первоначально в зачаточной форме содержит сознательность или жизнь[1]. Тогда возникновение высших форм сознательности из низших представлялось бы вполне понятным.

Таким образом ряд соображений приводит к необходимости признать известный вид сознательности не только лишь за животным миром, но и за миром растительным и даже больше того за миром неорганическим. Мы должны, следовательно, придти к признанию одухотворенности материи. Мало того, идя далее, мы можем признать душу за земным шаром, за планетами и т. п., как это сделал Фехнер[2].

Мы видели ход рассуждения сторонников психофизического монизма. Физическое может происходить только из физического, а потому может быть объясняемо только физическим, психическое, в свою очередь, может происходить только из психического, и может быть объясняемо только из психического. Оба ряда явлений совершаются одновременно, не вмешиваясь друг в друга; оба ряда явлений протекают параллельно, во всех пунктах находясь в определенном соответствии друг с другом. Чтобы объяснить такое соответствие, философы признали их единство, или другими словами, тождество физического и психического.

---

[1] Это тот вывод, к которому приходят так называемые неовиталисты. При всем различии взглядов различных представителей этого учения, для них существенным остается признание, что объяснить жизнь одними механическими причинами или, что то же, одними физическими причинами невозможно. Нужно признать существование чего-то, что отличает органическое от неорганического.

[2] См.: Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899. – Кн. 1, гл. 1-я, 5-я.

Литература

Fechner G. Elemente der psychophysik. – Leipzig, 1860.
Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897.
Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899.
Риль А. Теория науки и метафизики. – М., 1887.
Riehl A. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. – Leipzig, 1903. (Русск. пер.: Риль А. Введение в современную философию. – СПб., 1903).
Jodl F. Lehrbuch der Psychologie. – Stuttgart, 1916.
Гёфдинг Г. Очерки психологии. – СПб., 1898.
Busse L. Geist und Körper, Seele und Leib. – Leipzig, 1903.
Hartmann E. Die moderne Psychologie. – Leipzig, 1901. (Имеется плохой русск. пер.: Гартман Э. Современная психология. – М., 1902).
Тэн И. Об уме и познании. – СПб., 1894.
Спенсер Г. Основания психологии. – СПб., 1897.

ГЛАВА X

КРИТИКА УЧЕНИЯ О ТОЖДЕСТВЕ

В прошлой главе мы видели, что существенное различие между процессами физическими и процессами психическими заключается в том, что те и другие подчиняются различным законам. Для мира физического действительны законы механики. К миру психическому законы механики неприложимы: явления психические не совершаются в пространстве, к ним неприложимы законы траты энергии. Вследствие такой разнородности между одними и другими явлениями происходить то, что они не могут оказывать никакого воздействия друг на друга: физическое так же не может быть причиной психического, как и психическое не может быть причиной физического. Одни процессы нельзя выводить из других. Психическое может объясняться только психическим, физическое только физическим. Из всего этого следует, что процессы мира психического совершенно не зависят от процессов мира физического. В одном мире процессы происходят так, как если бы другого мира совершенно не существовало. По-видимому, в каждом из миров процессы могли бы совершаться даже и в том случай, если бы другого мира и не существовало. Но, не взирая на это, между этими двумя рядами явлений существует определенное соответствие. Спрашивается, каким же образом между этими двумя рядами явлений устанавливается или вообще существует соответствие, если между ними нет никакого причинного отношения?

Если допустить, что между этими двумя рядами явлений нет никакой причинной связи, то является непонятным даже фактическое взаимодействие между физическим и психическим; напр., в процессах волевых и в процессах ощущения. Процессы волевые, по общепринятому описанию осуществляются, благодаря тому, что сознание (нечто психическое) оказывает воздействие на тело; ощущение является результатом воздействия физических изменений на сознание. Напр., звуковое возбуждение, действующее на окончание слухового аппарата, производить чисто физическая изменения, которые в свою очередь порождают психические состояния. В этом случае мы обыкновенно выражаемся таким образом, что физическое является причиной психического, причем под причиной понимается то, что является необходимым условием какого-либо явления. Таким в данном случае и оказывается звуковое возбуждение. Не будь его, не было бы ощущения. Но как ни очевидно допущение, что звуковое ощущение порождается звуковым возбуждением, с точки зрения психофизического параллелизма его нужно считать совершенно неправильным. Причиной звукового ощущения не может быть звуковое возбуждение, потому что психическое может порождаться только психическим, так как вследствие совершенной разнородности между психическим и физическим одно не может порождаться другим. С точки зрения психофизического параллелизма, звуковое ощущение является действием психических причин, именно известных предшествовавших психических состояний.

Эти выводы, находящиеся в резком противоречии с общепринятыми взглядами на взаимоотношение между физическими и психическими явлениями, делают учение о параллелизме весьма спорным. Недостатки этого учения вызвали многочисленные возражения, которые мы можем разделить на следующие три группы.

Первая группа указывает на то, что попытку объяснить соответствие между физическими и психическими явлениями признанием тождества нельзя считать удачной. Это тождество не может быть объяснено.

Вторая группа указывает на то, что между физическими и психическими явлениями не существует такого соответствия, на которое указывают защитники психофизического параллелизма.

Третья группа возражений имеет в виду показать, что положение психофизического монизма, по которому между физическими и психическими процессами не может быть взаимодействия на том основании, что признание этого последнего являлось бы нарушением закона сохранения энергии, при ближайшем рассмотрении оказывается несостоятельным.

Рассмотрим по порядку все эти возражения. Прежде всего, мы рассмотрим тот аргумент, по которому физическое является тождественным с психическим. Мы видели, что признанием тождества между физическим и психическим хотели сделать понятным то соответствие, которое существует между физическими и психическими явлениями. Но различие между физическими процессами и психическими настолько велико, что соединить их в одно единство не представляется возможным. Поэтому большинство сторонников психофизического монизма для обозначения тождества между психическим и физическим употребляют такие выражения, которые даже не могут быть понятны, как, напр., выражение, что физическое и психическое суть две стороны одного и того же явления. Это утверждение они думают сделать приемлемым при помощи различных образных сравнений, но в действительности эти сравнения не могут сделать понятным нечто совершенно непонятное. Для других сторонников этого учения существует нечто третье, по отношению к которому психическое и физическое суть только обнаружения. Но и в этом случай остается непонятным, почему между двумя атрибутами одной и той же субстанции должно существовать определенное соответствие. Таким образом признание тождества является только гипотезой, которая должна объяснить взаимодействие, фактически существующее между физическими и психическими явлениями. Вследствие трудностей, связанных с признанием тождества явлений физических и психических, некоторые сторонники психофизического параллелизма допускают только параллелизм явлений психических и физических.

Вторая группа возражений отрицает самый факт существования параллелизма между психическими и физическими явлениями. Под параллелизмом следует понимать то обстоятельство, что, когда в нашем сознании совершаются какие-либо определенные психические процессы, то в то же время в нашей нервной системе совершаются определенные физиологические процессы и наоборот. Это соответствие между одними процессами и другими можно назвать параллелизмом. Следует, впрочем, отличать два вида реализма, и это нужно иметь в виду вследствие двусмысленности, которая необходимо содержится в термине параллелизма. Мы можем, во-1-х, утверждать, что ни один психический процесс не может совершаться без того, чтобы его не сопровождал какой-либо физический. Это утверждение имеет эмпирический характер и всегда должно быть ограничиваемо утверждением «поскольку простираются наши наблюдения». Это один вид парал-

лелизма. Другой вид параллелизма является выводом из того положения, что между психическими процессами и физическими не может быть взаимодействия. Если же между ними нет взаимодействия, то, следовательно, они совершаются одновременно, не вмешиваясь друг в друга. Это — параллелизм в известном смысле абсолютный, который в то же время должен быть абсолютным соответствием, т.-е. психические процессы всегда сопровождаются точно определенными физиологическими процессами: всякому данному психическому процессу должны соответствовать именно те, а не другие какие-либо физические процессы. Но действительно ли параллелизм имеет такой абсолютный характер? Всегда ли существует точное соответствие между физическими и психическими процессами? Можно указать случаи, когда предполагаемое соответствие не имеет точного характера. Сделаем, напр., попытку представить себе, какие физиологические процессы соответствуют тем или другим психическим процессам. Вообще это мы делаем таким образом, что стараемся отыскать какой-либо физиологический аналог, т.-е. что-нибудь в общих чертах похожее на то или другое психическое построение. Для простейших процессов, напр., для ассоциации представлений, легко подыскать аналог в ассоциации или соединении нервных клеток, т.-е. мы можем сказать, что подобно тому, как представления связываются друг с другом, так связываются и соответствующие им нервные клетки. Но попробуем отыскать аналог для такого психического процесса, как «единство сознания»; нам это не удастся. Никакие соединения нервных клеток или что-нибудь в этом роде не сделают для нас сколько-нибудь понятным единство сознания. Понятая: «необходимости», «единства», «ценности» и т. п., не могут найти соответствующего коррелята, а это является доказательством того, что абсолютного соответствия между психическими процессами и физиологическими не существует; между тем если бы была справедлива теория тождества психического и физического, то это соответствие должно было бы носить абсолютный характер.

Защитники параллелизма указывают на то, что между деятельностью сознавая и функциями нервной системы существует множество параллельных черт. Возьмем для примера две параллели, приводимые Гёфдингом.

«Нервная система» имеет то значение, что служить для различных частей организмов «соединяющим органом», чтобы сделать возможной их деятельность во внутренней «гармонии», а равным образом, чтобы сделать возможным «сомкнутое» выступание против внешнего мира, Сознание «соединяет» то, что разбросано в пространстве и во времени; в нем колебание жизненных условий обнаруживается как «ритм» удовольствия и страдания; в воспоминании и в мыслительной деятельности обнаруживается самая тесная «концентрация», какая только может быть в нашем опыте».

Против этой параллели между нервной деятельностью и сознанием Ремке замечает: там «связь», «гармония», «сомкнутость», здесь «соединение», «ритм», «концентрация». Сходство кажется очень большим, но при ближайшем рассмотрении сходство заключается в выбранных словах, а не в действительности, сходство вносится только словами, потому что нервная система и сознание настолько различны, что их неоднородность ясна для каждого. Если центральный орган «соединяет» различные части организма, то это суть не его части, это суть части, не

принадлежащие ему; если же сознание соединяет разбросанное в пространстве и во времени, то эти последние принадлежать ему. Если деятельности различных частей организма обнаруживают внутреннюю гармонию, то это может только обозначать, что они действуют целесообразно совместно друг с другом, но эта внутренняя гармония не имеет никакой «параллели в ритме удовольствия и неудовольствия».

Вторая параллель Гёфдинга состоит в следующем: «То обстоятельство, что мы что-нибудь сознаем, предполагаем известное изменение, переход, противоположность. Содержание сознания и энергия сознания должны быть выведены из состояния равновесия, внимание должно быть пробуждено. Пробуждение, возбуждение есть так же условие и для функции нервной системы; возбуждение действует посредством разложения связанной силы, посредством уничтожения равновесия в нервных волокнах и нервных центрах».

И здесь, по мнению Ремке, параллельность между деятельностью сознания и нервной деятельностью отсутствует. В выражении «равновесие нервных центров и нервных волокон» еще можно кое о чем думать, но что может обозначать выражение «равновесие содержания сознания и энергия сознания»? И что собственно сходного в этих двух равновесий? Только то, что в обоих случаях изменение наступает тогда, когда присоединяется что-либо другое обусловливающее; но ведь это есть условие всякого изменения: такие параллели могут быть проведены для всего того, что подвержено изменению.

Указать на существование сходства в этом отношении между нервной деятельностью и сознанием, еще не значить доказать существование между ними параллелизма, Так же несостоятельны и другие параллели, которые приводить Гёфдинг[1].

Третья группа возражений против параллелизма основывается на рассмотрении достоверности закона сохранения энергии. Если бы мы допустили, что закон сохранения энергии доказан с полной достоверностью для всех явлений природы, то мы должны были бы отвергнуть взаимодействие, потому что это последнее предполагало бы или увеличение наличного количества энергии или уменьшение его. Само собой разумеется, что для тех, кто не признает абсолютной достоверности закона сохранения энергии, взаимодействие между физическими и психическими процессами вполне допустимо.

Но этот вопрос требует расчленения. В самом деле, мы видели, что, согласно закону сохранения энергии, общая сумма мировой энергии неизменна, и потому всякое превращение психического в физическое уже предполагает увеличение наличного количества энергии, наоборот, превращение физического в психическое предполагает ее уменьшение.

Этот вопрос может быть расчленен следующим образом.

Прежде всего, можно предположить, что закон сохранения энергии вообще есть положение не доказанное. Тогда, разумеется, мы могли бы допустить самое взаимодействие.

---

[1] См.: Гёфдинг Г. Очерки психологии. – СПб., 1896. Rehmke J. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. – Leipzig, 1894. – S. 96-100.

Многие неясно представляют себе, что именно в законе сохранения энергии должно считать безусловно доказанным и что имеет гипотетический характер. В этом законе нужно различать два отличных друг от друга положения, именно положение эквивалентности и положение постоянства энергии. Вкратце различие между этими двумя положениями сводится к следующему. Согласно положению эквивалентности, при всех превращениях энергии количество энергии не изменяется, т.-е. если, напр., какое-либо количество тепловой энергии превращается в механическую энергию, то при определенных условиях это количество механической энергии можно было бы превратить обратно в то же количество тепловой. Положение же постоянства энергии, вытекающее из предыдущего положения, имеет в виду выразить ту мысль, что количество энергии в мире постоянно, что оно не увеличивается и не уменьшается. Но если можно согласиться с тем, что экспериментально доказано, что количество превращаемой энергии остается неизменным при всех превращениях, то никоим образом нельзя доказать того положения, что количество энергии в мире остается неизменным, потому что эмпирически мы всегда имеем дело только лишь с какой-нибудь незначительной частью мира и ни в коем случай с миром в целом; а только в этом последнем случай его и можно было бы доказать. С законом постоянства, как мы видели, связан теснейшим образом принцип замкнутой естественной причинности, по которому в сферу физических явлений не могут вмешиваться психические причины. Если же признать, что закон постоянства энергии не доказан, то мы должны будем считать не доказанным также и принцип замкнутой естественной причинности.

Далее, можно предположить, что, хотя закон сохранения энергии и может считаться доказанным по отношению к процессам неорганического мира, однако совсем не может считаться доказанным по отношению к миру органическому. Здесь, может быть, совсем нет той замкнутой причинности, на которую указывают сторонники параллелизма, а, следовательно, это делает возможным допущение воздействия духовного на материальное и наоборот. Ведь, если, в самом деле, органическое отличается от неорганического тем, что в нем содержится жизнь или психическое, то имеем ли мы право думать, что органическое всецело походить на неорганическое; может быть, в этой области обычная физическая причинность, совершенно неприменима, так как здесь входить новый фактор. Можем ли мы, в самом деле, сказать, что объяснение явлений органического мира совершенно исчерпывается чисто физическими причинами? Конечно, нет. В таком случай, может быть, в органическом мире совсем нет той замкнутой причинности, на которую указывают сторонники параллелизма, а это делает возможным допущение воздействия духовного на материальное и наоборот[1].

Таким образом из вышеуказанного следует, что взаимодействие между физическим и психическим может быть допущено, причем законы механики совершенно не будут нарушены. Надо заметить, что в большинстве случаев защитники взаимодействия пытались найти аргументы, которые можно было бы принять без нарушения законов механики.

---

[1] См.: Sigwart C. Logik. – Tübingen, 1878. – B. II. – §97. Busse L. Geist und Körper. Seele und Leib. – Leipzig, 1903. – S. 300.

По мнению некоторых, можно признать, что законы механики остаются ненарушенными при допущении взаимодействия, лишь бы только признать, что душа, вмешиваясь в деятельность тела, изменяет не количество движения, а только направление движения[1]. Из механики известно, что, «если сила действует под прямым углом к направлению движения тела, то она не производить работы над телом и изменяет только направление, а не величину скорости. Поэтому кинетическая энергия, которая зависит от квадрата скорости, остается неизменной»[2]. Против положения, что душа изменяет не количество движения, а только его (в тексте ее. – В.М.) направление, справедливо возражает Эббингаус: «изменение направления движущихся частей, выражаясь языком механики, всегда есть введение боковой силы определенного направления и с определенным значением работы (Arbeitswert)»[3].

Родственный только что приведенному взгляд о воздействии души на тело защищался французскими математиками: Сэн-Венаном и Буссинеском.

Сэн-Венан доказывал, что есть аналогия между действием воли и механическим действием, которое он называет разряжающей работой (travail de crochant): он сравнивает действие воли с работой человека, тянущего крючок, который освобождает тяжесть, поднятую на известную высоту и предназначенную вбивать сваи, или с работой человека, который тянет курок заряженного ружья. В этих случаях мы затрачиваем очень мало энергии, но при этом создаем большое количество работы. Сэн-Венан показывает, что все большее и большее совершенствование механизмов может нас привести к тому, что эта разряжающая энергия может уменьшаема до бесконечности. Если это справедливо относительно человеческого искусства, то существуют все основания допустить, что природа более совершенная, чем искусство, может дойти до того, что будет в состоянии совершенно уничтожить ее в одушевленных организмах, т.-е. что воля может освобождать движения, не затрачивая никакой энергии. Представим себе, что, напр., шар произвольной тяжести находится в состоянии равновесия на вершине какого-либо конуса произвольной величины; очевидно, что чем совершеннее будет шар в смысле своей формы, чем однороднее будет масса шара и чем острее вершина конуса, тем меньше нужно будет работы, чтобы заставить упасть шар. Эта работа должна уменьшаться по мере того, как увеличивается совершенство шара и конуса, так что, если мы предположим, что мы пришли к пределу совершенства, то сила разряжающая, т.-е. приводящая в движение, тоже придет к своему крайнему пределу: она будет меньше, чем всякая данная величина, т.-е. она практически будет равна нулю. Сила, равная нулю, может, однако, производить в мире очень большие последствия. Точно таким же образом и воля, по мнению Сэн-Венана, не тратя никакой силы, может производить известные физические явления.

---

[1] Впервые этот взгляд был высказан Декартом. См.: Descartes R. Oeuvres de Descartes. – Paris, 1850. – P. 242.
[2] См.: Максвелл Дж. К. Материя и движение. – СПб., 1899. – §78. Другие теории этого рода см. у: Busse L. Geist und Körper. Seele und Leib. – Leipzig, 1903. – S. 438-448.
[3] Ebbinghaus H. Grundzüge der Psychologie. – Leipzig, 1902. – S. 32.

Буссинеск приблизительно таким же образом доказывает действие души на тело. Он думает, что в нашем организме существуют пункты, в которых нематериальный принцип может созидать механические действие, т.-е. по его мнению, сознание или воля может производить движения нашего организма непосредственно, не тратя ни малейшего количества энергии. Чтобы пояснить это, возьмем только что приведенный примерь Сэн-Венана. Вот конус; на вершине его находится шар в состоянии полного покоя. Если шар выйдет из состояния равновесия, то он совершит только одно движение, но может совершить бесконечное множество их: он может скатиться направо, налево, вперед, назад и т. д., т.-е. он может совершить миллион самых разнообразных движений. «Во всех этих случаях сила, необходимая для того, чтобы заставить шар падать, остается одной и той же. Но следствия будут очень различными. Направляющий принцип (principe directeur), который изберет ту или другую образующую линию (по которой упадет шар) и который будет направлять движение шара, не создаст новой энергии, однако произведет реальный последствие. Другими словами, если мы предположим, что необходимо затратить известное количество энергии для того, чтобы шар вышел из состояния равновесия, то легко понять, что выбор одного из многочисленных движений, которые может совершить шар, можно сделать без всякой траты энергии. Точно таким же образом можно предположить, что в нашем организме бывают такие состояния механической неопределенности, когда оказывается возможным произвести множество различных движений. Тогда вмешивается душа, которой принадлежит направляющая способность, и она, не тратя энергии, выбирает то или другое действие. Итак, по мнению Буссинеска, когда известные движения нашего организма находятся в состоянии полной неопределенности, то воля, не затрачивая никакой энергии, может выбрать то или другое движение. Мы видели, что, по утверждению французских математиков, движение или изменение направления движения может быть создано без затраты силы; они думают, что сила, необходимая для совершения произвольного движения, может быть не только относительно очень мала, но может обратиться в нуль. Но их рассуждение совершенно неправильно: из того, что разрешающая сила может быть бесконечно малой, совсем нельзя делать того вывода, что она может быть равной нулю. «Разрешающая сила в сравнении с разрешенной может быть чрезвычайно мала. Сила размаха крыла вороны, которая приводить в движение лавину, кажется нам совсем ничтожной по отношению к силе снеговой массы, падающей на долину, т.-е. мы можем пренебречь силой, равной первой при применении последней, потому что она не производит никакого заметного влияния. Однако, как ни незначителен, рассматриваемый с долины, размах крыла в сравнении с колоссальной силой лавины, но если мы станем рассматривать его вблизи, то он все-таки остается ударом крыла, которому соответствует определенная тяжесть, поднятая на известную высоту. Разрешающая сила сама по себе никогда не может быть равной нулю». Что касается вышеприведенных соображений Буссинеска, то мы можем прямо утверждать, что «никакой руководящий принцип» нематериальной природы не может передвинуть центр тяжести на вершине конуса ни на малейшую величину; при

всех обстоятельствах для этого необходима механическая сила, хотя и очень малая»[1]. «Направляющая сила не может быть рассматриваема равной нулю: нужно большее или меньшее количество силы для того, чтобы заставить шар падать направо или налево, смотря по положению источника энергии»[2].

В последнее время Ремке[3] и Венчер[4] по вопросу о возможности воздействия души на тело высказали предположение, родственное со взглядами французских математиков; именно они предполагают, что при действии души на тело речь идет о том, чтобы потенциальную энергию мозга сделать живой. Превращение потенциальной энергии в живую не есть увеличение энергии мозга. Психические процессы, по их мнению, имеют значение «разрешающих» процессов.

Процесс же «разрешения», по мнению указанных авторов, не сопряжен с тратой энергии.

Но против этого, как и против предыдущего положения, можно заметить, что для того, чтобы превратить потенциальную энергию в живую, необходимо затратить известное количество энергии. Физическая сила, которая приводить к разрешению известное количество потенциальной энергии, по отношению к нему может быть чрезвычайно малой, но никогда не может быть равна нулю.

Взаимодействие можно также защищать в том случае, если признать существование особой психической энергии, родственной с физической. По Штумфу[5], на психическое следует смотреть, как на скопление энергии особого рода, которая могла бы иметь свой точный механический эквивалент. Допущение особой психической энергии оправдывается тем, что под энергией понимается нечто способное производить известное количество работы, причем совсем не обращается внимание на то, что именно производить работу. Эту работу может производить какое-либо движущееся тело, но ее может производить также нечто, к чему не приложимы обычные механические категории, приложимые к материальному телу (именно нечто психическое). Для такого понимания психической энергии мы имеем тем более оснований, что применение механического толкования и к физической энергии далеко не всегда оказывается возможным. Напр., нельзя утверждать с полной достоверностью, что теплота есть движение материальных частичек. С другой стороны, для указанного толкования понятая энергии мы находим опору в самом законе сохранения энергии. Известно, что закон сохранения энергии содержит только лишь утверждение о превращаемости одного вида энергии в другой, причем характер этого процесса совершенно не определяется, т.-е. не говорится, что это есть движение каких-либо частичек. Раз из понятия энергии уст-

---

[1] Du Bois Reymond. Leibnitzische Gedanken in der neueren Naturwissenschaft. Reden. B. I. – Berlin, 1870. – S. 106-8.
[2] Saint-Venant. Conciliation du veritalbe Déterminisme mechanique avec l'existence de la Vie et de la liberté morale. – Paris, 1878. M. J. Boussinesq. Accord des lois de la mécanique avec la liberté de l'homme dans son action sur la matière. – Paris, 1877. Изложение этого учения см. у: Du-Bois Reymond. Die sieben Welträtsel. – Leipzig, 1891 и Fonsegrive G. Essais sur le libre arbitre. – Paris, 1887. – P. 292-297. Последняя цитата принадлежит Фонсегриву.
[3] Spada H. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. – Bern, 2006. – S. 111.
[4] Wentscher M. Über physische und psychische kausalität. – Leipzig, 1896. – S. 33, 37.
[5] Stumpf C. Leib and Seele. – Leipzig, 1903. – S. 24.

раняется механическое толкование, то не остается никакого препятствия для того, чтобы признать существование психической энергии, которая, подобно физической энергии, обладает способностью производить работу, превращаться в другие виды энергии и т. п.[1].

Разумеется, при допущении особой психической энергии вопрос о взаимодействии между психическим и физическим очень упрощается, потому что в таком случай мы могли бы признать превращение физической энергии в психическую и наоборот.

Мне кажется, что признание особой психической энергии, однородной с физической, совершенно недопустимо, потому что между физическими процессами и психическими есть настолько существенное различие, что энергии, им соответствующие, должны быть также совершенно различны. Правда, защитники психической энергии допускают сходство между физической и психической энергией в отношении главным образом их взаимопревращаемости, но фактически это предполагает также и все другие свойства энергии: и способность производить работу, и измеримость пудофутами, т.-е. все те свойства, которые допустимы для всех других видов энергии. Так как к психическим процессам неприменим предикат протяженности, то, разумеется, это же справедливо и по отношению к психической энергии. Вследствие этого никак нельзя признать, чтобы психическая энергия могла измеряться пудофутами, а если она не может измеряться пудофутами, то очевидно, что и превращение ее в какую-либо физическую энергию нужно считать невозможным, а потому и такое решение вопроса неудовлетворительно.

Таким образом все вышеприведенные возражения против параллелизма основаны на том, что закон сохранения энергии или принцип замкнутости физической причинности не доказан с полной научной строгостью; поэтому можно считать возможным увеличение или уменьшение наличного количества мировой энергии.

Но так как принцип замкнутой физической причинности для многих кажется безусловно достоверным, то было бы более целесообразно поискать такое объяснение, при котором достоверность закона сохранения энергии оставалась бы вне подозрений. Может быть, это нам удастся сделать в том случае, если мы подвергнем логическому анализу понятая причинности и воздействия. Это необходимо сделать по той причине, что воздействие физического на психическое и наоборот всеми признается, но только это воздействие сторонниками параллелизма не признается причинным. Причинное воздействие можно понимать двояко. Под ним можно понимать такое воздействие, которое предполагает превращение энергии, т.-е. можно предполагать, что всякая причина в акте причинения тратит известное количество энергии или, другими словами, что между причиной и действием существует такое же отношение, какое существует между энергией превращаемой и энергией превращенной[2]. Но под причинным отношением можно понимать также

---

[1] См.: Sigwart C. Logik. – Tübingen, 1878. – B. II. – §976. Оствальд В. Натурфилософия. – М., 2006. – Лекция 18-я. В русской литературе: Грот Н. Я. Понятие души и психической энергии. – М., 1897.

[2] Объяснение этого см. в книге: Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. Публ. лекции, чит. в Киеве в 1898-1899 гг. — СПб., 1900. — Лекция

просто закономерную связь между причиной и действием. Эту связь можно выразить следующим образом. Если есть причина, то есть и действие; все изменения причины влекут за собою соответствующее изменение и действия. Если под причинностью понимать такое воздействие, которое предполагает трату энергии, тогда при удержании понятая сохранения энергии, как оно принято в современном естествознании, окажется невозможным допустить взаимодействие между явлениями физическими и психическими, потому что для такого воздействия необходимо, чтобы между причиной и действием было отношение полной однородности: причина и действие должны быть однородны друг с другом, ибо для причинного воздействия необходимо, чтобы один вид энергии превращался в другой. Если же под причинным отношением понимать только некоторую закономерную связь между причиной и действием, не входя в объяснение внутренней связи между ними, то причинное взаимодействие между физическими и психическими явлениями может быть допущено.

Понятие причинности, эквивалентное превращению энергии, у современных писателей мы находим у Вундта[1]. По его мнению, настоящее научное понимание причинных отношений предполагает, что это отношение может быть сведено к превращению энергии, т.-е. что причина (известная энергия) для того, чтобы произвести известное действие, должна превратиться в другой вид энергии. Всякое причинное отношение в собственном смысле слова может быть выражено формулой превращения энергии. Если нам дается ряд условий, то в этом ряду только то условие может быть названо причинным, которое может быть выражено при помощи формулы превращения энергии. При таком понимании причинности взаимодействие может быть только между такими явлениями, которые совершенно однородны. Между неоднородными явлениями физическими и психическими в этом смысле не может быть причинного отношения.

Это определение причинности мне кажется слишком узким. Гораздо правильнее, как я только что указал, считать причинным отношением определенную закономерную связь. В естествознании мы на самом деле определяем причинное отношение на основании признаков постоянства связи. События признавались причинными задолго до того, как было найдено, что причинные отношения могут быть эквивалентны превращениям энергии. Истолкование причинности в последнем смысле является продуктом научной рефлексии и не является обязательным признаком причинности. Заметив таким образом что под причинностью следует понимать прежде всего закономерную связь между причиной и действием, отметим также, что-то, что мы называем причиной, всегда является только частичной причиной, что каждое действие определяется совокупностью причин, из которых мы только одну признаем причиной в собственном смысле.

После такого определения причинности рассмотрим, чем порождается, например, волевое действие. Волевое действие является, с одной стороны, результатом нервного возбуждения корки головного мозга, с другой стороны — результа-

---

8-я.

[1] Wundt W. Ueber psychische Causalität und das Princip des psyehophysisohen Parallelismus. Philosophische Studien. B. X. – Leipzig, 1894.

том действия волевого импульса. Что волевое движение пробуждается возбуждением корки головного мозга, это для многих кажется совершенно несомненным, но что волевой импульс имеет какое-либо причинное значение, это сомнительно. В действительности же сомнение это совершенно не основательно, если мы примем во внимание, что без волевого импульса не могло бы быть волевого движения. Из этого примера ясно, что волевое движение порождается двумя причинами: физической и психической, из которых каждая является частичной причиной. Конечно, одновременное воздействие двух частичных причин является непонятным, но трудность в понимании этого явления устраняется вышеуказанным положением, в силу которого всякая причина является частичной причиной. Мы не будем долго останавливаться на непонятности их совместного действия. Для нас важным является то, что мы констатировали причинное значение воли в возникновении волевого движения.

В процессе ощущения мы можем видеть причинное значение физического возбуждения. То или другое ощущение не могло бы возникнуть, если бы не существовало того или другого физического возбуждения. Физическое возбуждение в этом смысла является причиной ощущения, хотя, может быть, и не единственной. Может быть, в числе причин есть какие-либо предшествовавшие психические состояния, как это признают сторонники психофизического монизма.

Против приведенного мною возможного толкования взаимодействия между психическими и физическими процессами могут быть сделаны следующие два возражения.

При рассмотрении взаимоотношения между физическими и психическими процессами необходимо исходить из того положения, что понятие воздействия необходимо предполагает известную трату энергии и потому естественно, что, если, напр., в процессе ощущения какая-либо физическая причина порождает какое-либо физическое действие, то не может быть и речи о каком-нибудь психическом результата и, наоборот, в процессе волевого действия не может какая-либо психическая причина порождать психическое действие и в то же время порождать физическое действие (движение мышц и т. п.), потому что для этой цели она должна истратить известное количество энергии. Далее, против приведенного мною толкования можно возразить еще таким образом, что оно ничем не отличается от параллелизма, потому что оно отмечает только закономерность между изменениями физическими и психическими, чего не отрицает и параллелизм.

Мне кажется, что между параллелизмом и приведенным толкованием есть существенное различие. Именно в параллелизме дело обстоит таким образом, что один ряд явлений может совершаться независимо от другого ряда явлений. Напр., по истинному смыслу параллелистической теории, в мире физическом все происходило бы так, как оно происходит теперь, даже и в том случае, если бы ничего психического не существовало. Для последовательного параллелизма психическое есть только лишь случайный придаток. По предлагаемому здесь толкованию, психическое есть истинная причина, т.-е. то, без чего физическое не могло бы осуществиться. Психическое в свою очередь порождается физическим и не могло бы осуществиться без этого последнего.

Само собой разумеется, что одна закономерная связь отнюдь не является полной характеристикой понятая причинности, ибо это понятие предполагает еще и понятия воздействия и силы. Но раз мы определили закономерность, мы можем поставить своей задачей определение внутренней связи между причиной и действием. Может быть, если нам не удастся сделать это эмпирически, то удастся сделать метафизически.

Литература

Stumpf C. Leib und Seele. – Leipzig, 1903.

Sigwart C. Logik. B. – Tübingen, 1878. – B. II.

James W. The principles of psychology. – New York, 1890.

Behmke J. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. – Leipzig, 1894.

Külpe O. Einleitung in die Philosophie. – Leipzig, 1898.

Wentscher M. Ueber physische und psychische Causalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus. – Leipzig, 1896.

Erhardt F. Die Wechselwirkung zwischen Leib and Seele. – Leipzig, 1897.

Busse L. Geist und Körper. Seele und Leib. – Leipzig, 1903.

Höfler M. Psychologie. – Wien und Prag, 1897.

Зеньковский В. В. Современное состояние психофизической проблемы. – К., 1905.

Eduard von Hartmann. Die moderne Psychologie. – Leipzig, 1901.

ГЛАВА XI

СПИРИТУАЛИЗМ

Перейдем к третьему типу учений о душе, именно к спиритуализму. Согласно этому учению, в основе действительности лежит нечто духовное, абсолютно отличное от материального. В спиритуализме, в отличие от материализма и психофизического монизма, особенно выдвигается признание существования «души», как особого отличного от тела начала, приводящего в движение тело, являющегося источником жизни, сознания и т. п.

Признание такого начала мы находим уже у первобытного человека. Он для объяснения различия между человеком живым и мертвым допускал существование «души». Душа являлась источником жизни и движения. Но хотя душа, по этому, т. н. анимистическому пониманию, совершенно отличалась от тела, однако она имела материальный характер. Душа может покидать тело, удаляться от него на далекие расстояния и вновь в него возвращаться. Душа умирающего человека, по Гомеру, покидает тело человека через рот или отверстие раны. Когда человек умирает, то тело его погибает, остается только его душа (ψυχή). Это собственно двойник человека, который даже сохраняет подобие умершего[1]. Душу первобытный человек обозначает такими терминами, как пар, тень, дым и т. п. Понятие о душе, имеющей нематериальный характер, было еще чуждо первобытному человеку. Душа, имеющая нематериальный характер, является продуктом философской рефлексии. У философов, впервые у Платона, мы находим ясно выраженное понятие души, имеющей нематериальный характер. Душа дает начало жизни тела, она является источником движения тела. Она, подобно идеям, представляет нечто неизменное. Душа родственна с неизменным бытием, с тем, что не сложно, а просто. Так как все простое, т.-е. не имеющее частей, не разложимо, а след. и не уничтожимо, то и душа неуничтожима, а, следовательно и бессмертна. Вследствие указанных только что свойств она коренным образом отличается от всего телесного. Она бестелесна, нематериальна[2].

Нематериальность души признается и Аристотелем. Для него душа есть также движущее начало тела. Так как материя не может приводить себя в движение вследствие своей пассивности, то движение может осуществиться только, благодаря активному принципу, отличному от материи. Этот принцип и есть душа, которая является причиной и началом жизни. Она относится к телу так, как форма относится к материи. Это чрезвычайно нужное отношение объясняется следующим образом. В каждой вещи Аристотель различал материю и форму, т.-е. каждая вещь, по его мнению, созидается из материи и формы. Материя есть нечто пассивное, в известном смысле не реальное, т.-е. как бы не существующее до тех пор, пока к ней не присоединится форма (напр., когда скульптор придает форму мрамору, столяр дереву и т. п.). Благодаря форме, вещь есть то, что она есть. Это рассуждение, справедливое по отношению ко всем вещам, можно применить и к ду-

---

[1] См.: Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – СПб., 1897. Кулаковский Ю. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. – К., 1899. – С. 8 и др.

[2] См.: Платон. Диалоги. – М., 1986. – С. XXV—XXVIII.

ше. Для живого существа его форма есть его душа. По определению Аристотеля, «душа есть первая энтелехия[1] физического тела, потенциально обладающего жизнью». Чтобы понять это определение, нужно помнить, что форма есть образующей принцип, реализующий, осуществляющий, дающий действительность, материя же сама по себе есть нечто только возможное, потенциальное. Подобно тому, как форма дает начало вещам, присоединяясь к материи, т.-е. из возможности созидает действительность, так и душа осуществляет потенциальность тела. Из этого ясно, что душа не материальна, как нематериальна вообще всякая форма; ее назначение приводить в движение материю.

По Аристотелю, существуют души трех видов. Все три вида душ в человеке соединяются в индивидуальную душу и в этом случае они считаются частями души. Эти три вида души суть следующие. Во-1-х, растительная душа (anima vegetativa), т.-е. душа, которая заведует растительными функциями организма. Это — душа растений. Второй вид души заведует способностью восприятия и называется чувствующей душой (anima sensitiva). Это также душа животных. Обе эти души связаны с телесными органами; они возникают и погибают вместе с материальным телом. Но, кроме того, Аристотель признает еще существование разумной души, присущей исключительно человеку (anima rationalis). Это — разум мыслящий, рассуждающий, умозаключающий. Это — дух, высшая форма душевной жизни. Разумная душа должна функционировать без тела, без помощи каких бы то ни было телесных органов. Она при рождении человека входить в тело извне и отделяется от тела, когда это последнее умирает вместе с растительными и животными функциями. Дух неразрушим, он вечен и бессмертен[2].

Такой же взгляд мы находим у схоластиков, напр., у Фомы Аквинского.

Из спиритуалистов в новейшей философии следует упомянуть о Декарте, который признавал духовную и материальную субстанции. Духовная субстанция — это нечто непротяженное. Душа, как непротяженная субстанция, бессмертна. Декарт должен быть назван спиритуалистом, потому что он признавал существование духовной субстанции, абсолютно отличной от телесной, но при этом он должен быть назван дуалистическим спиритуалистом, потому что он признавал две субстанции, материальную наряду с духовной[3].

Типичным представителем монистического спиритуализма в новейшей философии является Лейбниц. Его учение о душе стоит в тесной связи с учением о монадах. Монады, как мы видели, это такие единицы, которые в известных отношениях аналогичны материальным атомам. Подобно этим последним, они вечны, неуничтожимы: они не могут ни возникать, ни уничтожаться. Монады не суть физические тела или точки, а суть нечто абсолютно непротяженное, духовное. Им присущи известные внутренние состояния; они обладают способностью представления. Одним монадам эта способность присуща в большей мере, другим в меньшей; одни представляют с большей ясностью, другие с меньшей. В зависимости от большей или меньшей ясности представления находится и градация монад, т.-е.

---

[1] «Энтелехия» – то же, что форма, причина, осуществляющая вещь.
[2] См.: Zeller E. Philosophie d. Griechen. – Leipzig, 1923.
[3] См.: Фома Аквинский. Метафизические размышления. – СПб., 1901. – С. 14-16.

то место, которое они занимают в ряду монад. В этом смысла одни монады более совершенны, другие менее совершенны. Монады представляют собою те основные элементы, из соединения которых созидается все существующее, подобно тому, как, по учению материалистов, все вещи получаются из соединения материальных атомов. Поэтому наш организм представляет собою комплекс различных монад. Между монадами, образующими наше существо, имеется иерархическое отношение. Одни из этих монад имеют господствующее значение, а другие подчиненное; именно монада, составляющая душу, господствует, а монады, составляющая тело, подвластны ей. Господствующая монада отличается от подчиненных монад, как более совершенная, еще и тем, что представляет их, имеет наибольшую отчетливость. Душа представляет собою простое существо, потому что монада есть простая субстанция; простая — значит без частей, а из этого следует, что она неразрушима[1].

Очень близко к Лейбницу подходить учение Гербарта, по которому вещи состоять из реальных сущностей или реальностей (реалий). Эти реалии предполагаются непротяженными; они абсолютно просты. Одна из таких реальностей — душа[2].

В рассмотренных нами только что системах (Лейбница, Гербарта) человеческая душа является простою и неделимою сущностью в числе многих других простых сущностей, составляющих наше тело и вообще все существующее. Между всеми этими духовными элементами или единицами душа отличается только большим совершенством.

Таким образом мы приходим к современному спиритуалистическому учению о душе, как о чем-то нематериальном, духовном, непротяженном, абсолютно простом. Она есть субстанция. Обозначение души субстанцией предполагает, что духовные состояния являются модусами, или состояниями этой субстанции: субстанция сама не изменяется, изменяются только ее состояния. Психические процессы суть модусы духовной субстанции. Духовная субстанция лежит в основе духовной жизни, она является источником, носительницей духовных явлений и в то же время причиной духовных состояний. Как субстанция, она есть нечто неизменное, постоянное. Нашему непосредственному восприятию доступны только психические явления, субстанция же находится по ту сторону, или позади явлений.

При помощи каких аргументов доказывается существование особой духовной субстанции? Для такого доказательства имеются два аргумента, именно, психологический факт «единства сознания» и факт «тождества сознания». Единство сознания можно описать приблизительно следующим образом. Когда мы в нашем сознании сопоставляем два каких-нибудь представления, то мы должны мыслить их в едином, нераздельном акте сознания, и действительно мы сознаем, что эти два представления существуют налицо абсолютно в один и тот же момент. Если бы этого не было, то не могло бы быть речи ни о каком объединении, мы не были бы в состоянии соединить эти два представления. Эта своеобразная способность

---

[1] См.: Leibniz G. W. La monadologie. – Paris, 1900. (Русск. пер.: Лейбниц Г. В. Избранные философские сочинения. – М., 1890. – С. 338).
[2] См.: Herbart J. F. Psychologie als Wissenschaft. – Königsberg, 1824-1825. – §31.

сознания и должна быть названа его единством. С этим тесно связано другое понятие, именно понятие тождества личности, Этим понятием обозначается то обстоятельство, что различные моменты нашего сознания соединяются в представление одного целого. Мы отождествляем наше «я», которое совершает что-либо в данный момент, с тем «я», которое совершало что-либо много времени до этого, хотя для нас и представляется несомненным, что между одним «я» и другим есть огромное различие. Некоторым философам казалось, что эти два факта «единства» и «тождества» сознания можно объяснить наилучше в том случае, если мы допустим существование особой духовной субстанции, находящейся вне отдельных духовных состояний; она отличается простотой и неделимостью, нераздельным единством и т. п., потому что только при таких свойствах духовной субстанции можно объяснить единство и тождество сознания. Субстанция, находящаяся вне отдельных духовных состояний, служить для объединения отдельных состояний; она же, будучи неизменной, всегда себе тождественной, порождает идею тождества нашего «я»[1].

Против признания духовной субстанции высказывался Юм. «Есть, — говорить он, — философы, которые думают, что мы внутренне сознаем то, что мы называем нашим «я», что мы чувствуем его существование, и именно его непрерывное существование, и что, кроме того, мы уверены в его совершенной тождественности и простоте». В действительности же, по мнению Юма, у нас нет реальной идеи о нашем «я». Для того чтобы признать реальной эту идею, нужно было бы, чтобы существовало какое-нибудь впечатление, которое давало бы ему начало. Притом это впечатление должно было бы в нашем сознании существовать в неизменной форме в продолжение всей нашей жизни, потому что, по предположению, таково именно наше «я». Но такого впечатления, постоянного и неизменного, которое соответствовало бы нашему «я», не существует; следовательно, мы должны отвергнуть и существование самого «я». Созерцая наш внутренний мир, мы находим в нем только отдельные представления. Отсюда Юм делает вывод, что то, что мы называем душой, сознанием, нашим «я», есть не что иное, как только лишь совокупность или, как он выражался, связка представлений[2]. Этот взгляд имеет защитников в современной позитивной философии[3], в имманентной школе[4] и вообще у эмпириков.

Но что сказать о доказательности существования духовной субстанции на основании единства сознания и тождества сознания? Эти последние факты, по-видимому, служат доказательством существования единой, нераздельной духов-

---

[1] См. напр.: Lotze H. System der Philosophie. – Leipzig, 1879. – V. 2, b. 3, k. 1 и Volkmann W. Lehrbuch der Psychologie. – Göthen, 1884. – §§9-13, 20.

[2] Hume D. Treatise on human nature. – London, 1739. – B. 1, head IV. Духовную субстанцию отвергал и Кант в Критике Чистого Разума, где он критикует т. наз. «рациональную психологию». Об этом см.: Куно Фишер. И. Кант. – СПб., 1901. – С. 493-604 и Паульсен. И. Кант. – СПб., 1899. – С. 230 и д.

[3] См. напр.: Милль Дж С. Система логики. – СПб., 1865. – Книга 1-я, гл. 3-я. – §8.

[4] Об этом см.: Вайнштейн А. Учение о реальности по Шуберт-Зольдерну // Труды Киевск. психологич. семинарии. – Вып. 2-й.

ной субстанции, потому что понятия единства и тождества сознания совсем не имеют абсолютного характера, каковой на самом деле они должны были бы иметь, чтобы служить доказательством существования духовной субстанции. То, что мы называем тождеством личности, есть в действительности простое отвлечение от представления ряда личностей. Моя личность в различные моменты моей жизни различна. Я сравниваю представления этих различных личностей и объединяю их в одном понятии. Таким образом понятие о моей личности есть понятие о классе сходных явлений. Если так, то не ясно ли, что абсолютного тождества личности нет; а если абсолютного тождества личности нет, то доказательство существования абсолютно простой духовной субстанции падает. В современной психологии приводили данные, которые, по-видимому, говорят против существования особенной субстанции духа. Именно указывали на существование факта раздвоения личности. Это такие состояния, когда душевнобольному кажется, что он сделался другим, когда ему кажется, что прежняя личность перестала существовать и на ее месте возникла другая личность.

Если бы сознание личности обусловливалось существованием единой нераздельной субстанции, то этого не могло бы быть[1].

Современные защитники единства и тождества сознания уже не ссылаются более на абсолютный характер их, а признают только относительное тождество. Для пояснения этого тождества обыкновенно берут в пример тождество, которое присуще организму. Мы называем организм тождественным, несмотря на всевозможные изменения, которым он подвергается. Это происходит оттого, что в жизни организмов замечается известная непрерывность в смене одних элементов другими. Организм, если его рассматривать с физической точки зрения, состоит из известных элементов. Совокупность этих физиологических элементов для каждого данного момента совершенно отличается от совокупности физиологических элементов другого момента. Жизнь организма выражается в том, что одна совокупность элементов сменяет другую. Несмотря на это, мы считаем эти элементы принадлежащими одному и тому же организму, потому что в жизни организма одни элементы, именно элементы отживающие, живут рядом со вновь возникающими. Вследствие этого получается известного рода непрерывность в существовании элементов организма. Такую же непрерывность в смене элементов мы замечаем и в жизни сознания. Различные элементы, входящие в состав нашего «я», в известный момент сменяются другими, но в этой смене элементов старое живет наряду с новым, поэтому получается непрерывность, которая и заставляет считать наше «я» тождественным[2].

Далее, по мнению некоторых, понятие единства по отношению к душевной жизни можно применять в том самом смысле, в каком мы его применяем к един-

---

[1] См. напр.: Tain H. De l’intelligence. – Paris, 1870. – P. 469. Ср. с этим Джемс У. Принципы психологии. – СПб., 1902. – Гл. XII. Штёрринг Г. Психопатология в применении к Психологии. – СПб., 1903. – С. 122 и д. Страхов Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. – СПб., 1886. – С. 63.

[2] Ср. Bain A. Mental and Moral Science. – London, 1872. (Русск. пер.: Бен А. Психология. – СПб., 1887. – С. 461-456).

ству организма, который тоже не представляет простого механического сложения частей. Но в действительности это сравнение единства организма с единством сознания требует известного ограничения. Правда, организм тоже представляет собою единство, но это — единство, которое мы можем назвать агрегатом: организм представляет собою множественность, нечто сложное; он, правда, представляет собою объединенное целое, но не есть нечто неделимое, не есть единичная вещь, в то время как сознание представляет собою единство в собственном смысле слова. Единство сознания имеет характер абсолютный, в то время как единство физического агрегата всегда имеет относительный характер. Это именно упускают из виду те, которые сравнивают единство сознания с единством организма. Эббинггауз[1], напр., говорит: «посмотрите на растение, оно имеет корни, ветви, клетки, оно содержит в себе цветы, плоды, венчики и т. п. точно таким же образом, как сознание имеет представления, содержит представления» и т. п. Но это сравнение неправильно потому, что о растении нельзя сказать, что оно имеет листья и содержит в себе цветы, но оно состоит из них, оно есть не что иное, как сумма всех этих частей определенным образом сгруппированных. Растение, поэтому, не представляет единства, его можно разложить на составные части. Его отдельные части: корни, листья, ветви можно отделить и изолировать; они остаются тем, чем они были; они могут быть мыслимы независимо от соединения с растением, которому они принадлежать, представление же не может быть вырвано из души, представление которой оно составляет. Оно есть то, что оно есть, только в качестве модуса души. Таким образом мы должны признать, что понятие единства сознания настолько своеобразно, что какой-нибудь аналогии для него в материальном мире мы найти не можем[2].

В современной философии вопрос об отношении между духовной субстанцией и духовными состояниями дал начало двум направлениям, именно учению о субстанциальности и актуальности души. Учение о субстанциальности души предполагает существование особой духовной субстанции, учение об актуальности отвергает ее, сводя то, что мы называем душой, на совокупность отдельных духовных состояний. Характерным для теории актуальности является отрицание духовной субстанции и вообще права применять понятие субстанции к духовным процессам. По мнению Вундта, мы можем с полным правом употреблять понятие субстанции в применении к материальным явлениям, потому что в этой области оно оказывает нам очень существенную услугу. В самом деле, в материальном мире мы воспринимаем смену материальных явлений, но чтобы быть в состоянии объяснить возможность смены, которая предполагает нечто постоянное, мы должны допустить существование чего-либо неизменного, находящегося вне материальных явлений, именно мы должны допустить существование материальных атомов. Это и есть материальная субстанция. Так как материальная субстанция не может быть предметом непосредственного чувственного восприятия, то в этом смысле понятие субстанции является понятием гипотетическим и метафизическим. Для внутреннего мира, для мира психических явлений нам нет никакой надобности в

[1] Ebbinghaus H. Grundzüge der Psychologie. – Leipzig, 1902. – S. 13-18.
[2] См.: Busse L. Geist und Körper. Seele und Leib. – Leipzig, 1903. – S. 322.

применении понятия субстанции, так как наши представления и наши чувства даны нам непосредственно. С другой стороны, духовная жизнь не представляет чего-либо неизменного; она есть постоянная смена актов или процессов, событий. Духовное не представляет чего-либо постоянного в том смысле, в каком мы можем говорить, например, о постоянстве материальных вещей. В этом смысле к душевным явлениям никак нельзя применить понятая субстанции. Душа не есть субстанция. Употребление понятия субстанции в психической области есть незаконное перенесение того, что нам известно во внешнем мире, в мир внутренний. При доказательстве существования духовной субстанции нельзя ссылаться на пребываемость сознания, как это вообще делается, потому что фактически сознание не обладает абсолютным постоянством.

Паульсен находит, что то мнение, по которому душа служить для соединения духовных состояний в одно целое, неправильно, так как, признавая духовную субстанцию, мы впали бы в материализм, потому что оказалось бы, что для духовных процессов нужна опора в том смысле, в каком она нужна для вещей материальных. Душа, по Паульсену, есть множественность духовных переживаний, соединенных в одно единство способом, ближе неопределимым; о чем-нибудь субстанциальном вне, позади, под представлениями, мы никаким образом ничего сказать не можем. Бытие души исчерпывается душевной жизнью, духовными состояниями, т.-е. кроме отдельных духовных состояний, соединенных в одно единство, ничего больше не существует[1].

Но можно ли сказать, что отрицатели духовной субстанции правы? Можно ли обойтись без признания духовной субстанции?

При объяснении духовных явлений мы никак не можем обойтись без признания духовной субстанции, как чего-то такого, что является носителем духовных явлений. В самом деле, разберем утверждение актуалистов, по которому <множественность> духовных состояний является носительницей духовных состояний. Она выполняет то, в чем, по общепринятому мнению, заключается функция субстанции. Но едва ли можно признать, что множественность духовных состояний может выполнить ту функцию, которая ей приписывается. То, что не присуще тому или другому психическому состоянию, взятому в отдельности, не может быть также присуще им, если они будут взяты во множестве. Очевидно, что для того, чтобы все эти отдельные функции могли быть в состоянии выполнить эту функцию, которая им приписывается, т.-е. быть носителями отдельных представлений, нужно, чтобы это множество представляло собою известное единство, нужно, чтобы эта множественность представляла собою больше, непростую связь, больше, непростую сумму отдельных духовных состояний.

Но как следует понимать субстанцию? Точное определение понятая субстанция весьма существенно для разрешения интересующего нас вопроса. Когда отри-

---

[1] См.: Вундт В. Очерк психологии. – М., 1897. – §22. Вундт В. Лекции о душе человека и животных. – СПб., 1894. – Лекция 30-я. Вундт В. Основания физиологической психологии. – М., 1886. Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897. – S. 364 и д. О понятии субстанции см. его Sigwart C. Logik. B. – Tübingen, 1878. Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899. – Кн. 2-я, гл. 1-я, 2-я.

цают существование духовной субстанции, то обыкновенно под нею понимают нечто, находящееся вне отдельных духовных состояний. Такую субстанцию, конечно, можно отрицать, но следует помнить, что в настоящее время так понимают субстанцию только некоторые гербартианцы. Правильнее было бы не это называть субстанцией. Субстанция не есть что-либо такое, что было бы отделимо от своих состояний, потому что она без состояний существовать не может: она существует только до тех пор, пока существуют определенный состояния, ей принадлежащие. Но с этим положением тесно связано и обратное положение, именно, что не существует никаких состояний без реального, без субстанции, без носителя, без сущности, состояниями которой они являлись бы. В познаваемых нами вещах мы всегда имеем двоякого рода элементы; одни элементы постоянные, а другие непостоянные, сменяющееся. То постоянное в вещах мы и должны называть субстанцией, а все изменяющееся мы должны признавать обнаружениями субстанции.

Существование постоянной основы явлений мы должны признавать, потому что без допущения такой постоянной основы мы не могли бы мыслить вещей. Например, материальные явления мы не можем мыслить без каких-либо постоянных носителей их (напр., атомов). Мы не можем себе представить, чтобы какая-нибудь деятельность могла осуществиться без какого-либо деятеля; а это утверждение равносильно признанно, что явления не могут быть без субстанции. Это, разумеется, справедливо как относительно материальных, так и относительно духовных явлений. Весь вопрос только в том, существует ли что-нибудь постоянное в смене духовных явлений? На этот вопрос мы должны ответить утвердительно. Мы замечаем, что при всех возможных изменениях наших духовных процессов есть нечто, что изменению не подлежит. Это наше «я», которое при всех изменениях психической жизни остается неизменным, самому себе тождественным. Все представления бывают относимы к нему; всякое новое представление приходит именно к нему. «Я» является носителем представлений. В этом смысли «я» должно быть признано субстанцией.

После этого обзора главнейших учений о душе, т.-е. того пункта действительности, где психические процессы приходят в непосредственное соприкосновение с процессами физическими, мы можем дать отвит на вопрос, в чем заключается основной принцип действительности. Сторонник материалистического толкования духовных процессов будет утверждать, что в основе действительности лежит материя, что действительность созидается из материальных элементов, именно материальных атомов. Но мы уже видели, что материализм оказывается совершенно несостоятельным: наличность психических явлений отнюдь не может быть объяснена допущением, что существуют только материальные элементы.

Может быть, искомый принцип нам может доставить психофизический монизм. Может быть, конечное тождество психического и физического должно привести нас к признанию единой субстанции, непознаваемого реального, лежащего в основе действительности и по отношению к которому психическое и физическое суть только лишь проявления. Но мы уже видели те огромные трудности, которые связаны с признанием тождества физических и психических явлений. Последова-

тельное проведение и других форм психофизического монизма приводить к противоречиям.

Остается третий ответ. В основе действительности лежит нечто духовное, монады, которые своим соединением дают все то, что существует: и материальное, и духовное. Монада представляет собою нечто духовное: мы можем ей приписать представления или волю. Существуют различные виды или степени монад, одни более совершенные, другие менее совершенные. Соответственно с этим психический мир одних монад отличается от психического мира других. С точки зрения метафизической и материя представляет собою нечто, составленное из нематериальных элементов, которые мы и можем признать в известном смысле духовными. При таком допущении значительно упрощается решение очень многих вопросов. Рассмотренное нами выше затруднение относительно взаимодействия между духовными и физическими процессами, основанное на том, что взаимодействие между разнородными процессами невозможно, устраняется; теперь эти процессы становятся метафизически однородными. Взаимодействие между духовным и материальным сводится к взаимодействию между однородными элементами. При признании полной однородности конечных элементов бытия устанавливается монизм в собственном смысле слова. Далее, если истинно реальный мир (например, реальное пространство, т.-е. объективно, независимо от сознания существующее пространство) представляет собою совокупность монад, то понимание воздействия реальных вещей на душу также очень упрощается. Реальное пространство может быть не похожим на воспринимаемое нами пространство, а представляет собой себя известную совокупность монад, которые из взаимодействия с нашим сознанием, в свою очередь являющимся монадой, и созидают представление пространства.

Таким образом наиболее вероятным ответом на вопрос об основе действительности является допущение, что все существующее складывается из духовного, из монад. Каждая из этих монад представляет независимую субстанцию, неуничтожимую, вечную и т. п.

Спрашивается: каким же образом, возможно, что эти самостоятельные, друг от друга не зависящие субстанции оказывают воздействие друг на друга, каким образом они своим взаимодействием созидают вселенную, космос?

Этот вопрос составит предмет рассмотрения следующего отдела.

Литература

Бэн А. Душа и тело. – К., 1884.
James W. The principles of psychology. – London, 1891.
Джемс У. Психология. – СПб., 1902.
Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899.
Вундт В. Очерк психологии. – М., 1897.
Вундт В. Система философии. – СПб., 1902.
Lotze H. System der Philosophie. – Leipzig, 1874.
Lotze H. Grundzüge der Psychologie. – Leipzig, 1881.
Козлов А. А. Свое слово. Кн. 1-3. – К., 1888-1898.
Лосский Н. О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. – СПб., 1903.
Лопатин Л. М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. – М., 1896.
Аскольдов С. Основные проблемы теории познания и онтологии. – СПб., 1900.
Busse L. Geist und Körper. – Leipzig, 1903.

ОТДЕЛ III. КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

ГЛАВА XII

О ПРИЧИННОСТИ И ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ (ОБЗОР ТЕОРИЙ)

Мы видели, в чём заключается сущность онтологической проблемы. На вопрос, что лежит в основе действительности, т.-е. из каких основных начал, принципов, элементов созидается всё то, что существует, как мы видели, может быть дано три ответа. Во-первых, можно утверждать, как это делает материализм, что существуют только материальные атомы, из соединения которых и создается все существующее. Во-вторых, можно ответить так, как отвечает спиритуалист, который находит, что существуют только монады, или вообще, что действительность складывается из элементов духовных. Наконец, в-третьих, можно ответить так, как отвечают некоторые сторонники психофизического монизма, именно, что все существующее есть проявление одной субстанции, о которой нельзя сказать, что она есть духовное или материальное.

Но предположим, что мы решили вопрос относительно того, что лежит в основе действительности. Можно ли сказать, что этим исчерпывается философское рассмотрение действительности? Конечно, нет, потому что тотчас возникает новый вопрос. Именно, указавши на то, что мир состоит из атомов или монад, что из соединения их получается то, что мы называем миром в целом, мы тотчас приходим к вопросу, каким образом из отдельных элементов получается мир в целом? В этом и заключается т.н. космологическая проблема.

На первый взгляд кажется, что та или другая единичная вещь, то или другое событие или процессы, рассматриваемые в отдельности, существуют как бы сами по себе, не находятся ни в какой связи или зависимости от других вещей. Может казаться, что, например, дерево, которое растёт перед моим окном, не имеет никакого отношения к колебаниям температуры, которые могут иметь место где-нибудь у берегов Африки. Но ведь всякий знает, что даже между этими двумя явлениями (роста дерева и изменениями температуры), отделёнными такими громадными расстояниями, в действительности есть тесная связь. Если нам вообще кажется, что то или другое явление существует самостоятельно, независимо от других, то это происходит оттого, что мы можем мыслить явления в отдельности, независимо от других. Но из этого, конечно, следует, что они и существовать могут самостоятельно. Можно прямо утверждать, что ни одно событие, ни одно явление в мировой жизни не может совершаться без того, чтобы не затронуть множества других явлений. Взрыв вулкана в какой-либо части земного шара производит заметное влияние на очень отдалённые части земли. Не можем ли мы по аналогии думать, что таким же образом каждое явление оказывает воздействие на все мировые явления, хотя и незаметно для нашего чувственного восприятия? Может ли то или другое явление не существовать без всякого ущерба для целого, или же подобно тому, как в картине, составленной из отдельных мозаик, ни один камешек не может выпасть без того, чтобы не произвести разрушения всей картины; так и в мировом целом ни одно событие не может выпасть без того, чтобы не раз-

рушать целое. Каждое явление, которое совершается на наших глазах, не возникает само по себе, отдельно от других, но находится в связи со всеми остальными явлениями. Отсюда следует, что мир представляет единое целое, единую систему, по отношению к которой каждое отдельное явление, каждая отдельная вещь представляется нам только лишь как известная часть. Далее, мы знаем, что те или другие связи явлений повторяются. В повторении этих явлений мы усматриваем известное постоянство, которое мы называем законами природы. Мы признаём господство постоянных законов не только в явлениях, непосредственно нами воспринимаемых, но и во всех мировых явлениях. Господство постоянных законов указывает на то, что мир представляет не какую-нибудь беспорядочную кучу явлений, которые связываются друг с другом, как попало.

Таким образом мы видим, что познаваемый нами мир представляет собою единое целое, систему, управляемую постоянными законами. Спрашивается: Каким образом в мировых явлениях устанавливается единство, что связывает отдельные части в одно целое? Ведь должно же быть нечто, что связывает разнообразные части в одно целое.

На этот вопрос можно дать два противоположных ответа.

То учение, которое называется теизмом, объясняет единство вселенной тем, что в мире существует разумное начало, которое, подобно человеческому разуму, поставляет себе определённые цели и пользуется миром для достижения этих целей. По этому учению, гармоническое устройство вселенной можно объяснить только деятельностью разума, действующего сообразно определенному, преднамеренному плану, разума, заранее поставляющего себе определённые цели и действующего поэтому целесообразно.

В противоположность этому древние материалисты предполагали, что элементы вещей, атомы, в силу тех или других свойств, им присущих, соединяются друг с другом; из этого соединения их рождаются вещи. Атомы первоначально не находились ни в какой связи друг с другом. Связь между ними, а также единство мира возникают только вследствие того, что они соединяются друг с другом бесконечно многими способами. Так как в устройстве вселенной никакой разум не принимать никакого участия, то, естественно, что устройство вселенной является продуктом свойств самих элементов, а не создан по какому-нибудь плану.

Вот два противоположных ответа на поставленный нами вопрос. Единство мира созидается в силу необходимости. Основные элементы обладают свойствами чисто механическими (способностью приходить в движение, производить давление и толчки); благодаря этим свойствам, и созидается указанное единство мира. Такое объяснение называется обыкновенно механическим. По другому объяснению, мир есть продукт разума, действующего согласно заранее поставленной цели. Такое толкование называется обыкновенно телеологическим.

Рассмотрим различные модификации этих двух теорий.

По Демокриту, все вещи получаются из соединения атомов; а к вещам относятся также животные и растительные формы. Атомы изначала пришли в движение. Это движение атомов есть единственная причина всякого движения, оно де является причиною и целесообразного устройства всей природы. То обстоятельство, благодаря которому атомы пришли в движение и своим соединением создали

вещи, Демокрит называет судьбой или необходимостью, потому что атомы в силу присущих им свойств не могли создать ничего другого. Это понятие необходимости Аристотель назвал случайностью, потому что он называл случайным все то, в созидании чего не принимал участия разум, или вообще все то, что создано не согласно заранее существующей цели. После Аристотеля стали говорить, что по Демокриту вещи произошли случайно.

Этот взгляд ещё в древности был признан невероятным, и уже Анаксагор, принимая во внимание красоту и порядок мироздания, не считал возможным, чтобы эти последние могли произойти случайно. Он предположил, что это может быть делом разумного существа, действующего согласно целям. Это существо или эту причину мира он называл разумом. В вещах содержится разумность или целесообразность[1].

Согласно с Анаксагором объяснение случайного возникновения отвергают также Платон и Аристотель.

Как мы уже видели выше[2], Платон признавал существование особого мира идей, благодаря которым и существуют вещи. Идеи в этом смысле суть причины вещей. Из всех идей самой высшей идеей является идея блага. Она, по мнению Платона, является причиной всякого совершенства.

Мир, если его рассматривать, как целое, и принять в соображение царящий в нём порядок, оказывается таким бытиём, которое является вполне совершенным и прекрасным. Оно не могло, поэтому, возникнуть из случайности или из слепой необходимости, а является порождением идеи блага, которую Платон называет также мировым разумом или божеством[3].

У Аристотеля мы находим тщательно разработанный взгляд на целесообразность органического мира и вообще природы. Он же разработал понятие целевой или конечной причины (causa finalis), которому суждено было впоследствии в науке играть такую важную роль. Смысл этого вновь введённого понятия сводится к следующему. Аристотель предполагал, что цель может являться причиной в том самом смысле, в каком причиной является вообще какое-либо событие и которую впоследствии называли действующей причиной (causa efficiens). «Другим видом причины, – говорит Аристотель, – является цель, т.-е. то, ради чего совершается какое-либо действие. Например, в этом смысле здоровье есть причина прогулки. Почему какое-то лицо прогуливается? Мы говорим потому, чтобы быть здоровым, и, выражаясь таким образом, мы думаем, что мы употребляем понятие причинности»[4], т.-е. причина того, что в данную минуту он гуляет, заключается в том, что он поставил целью достигнуть здоровья. В этом смысле всякое представление цели может сделаться причиной того или иного действия. Такую причину действия Аристотель и называет целевой причиной. Следовательно, та или иная цель может обусловливать то или иное действие. Но если существует два рода причинности, то мы можем обсуждать то или иное явление не только с точки зрения действующей

[1] См.: Zeller E. Philosophie de Griechen. – Leipzig, 1923.
[2] См. выше. С. 19-20.
[3] De Republica. – кн. VI, VII. Timaeus; Phaedo. 97 B.
[4] Physica II, c. 3. 194, b. 32.

причинности, но также и с точки зрения целевой причинности. Для Аристотеля рассмотрение с точки зрения целевой причинности имеет такое же важное научное значение, как и рассмотрение с точки зрения действующей причинности. Для того, чтобы это сделать для нас понятным, нам необходимо ознакомиться с основными понятиями его философии.

В каждом бытии, в каждой вещи, как мы видели выше, Аристотель различает материю и форму. Благодаря форме, вещь есть то, что она есть. Так как вещь существует только благодаря форме, то эта последняя есть причина того, что вещь существует. Форма есть, так сказать, образующая причина вещей. Для пояснения этого возьмём пример. В уме архитектора находится форма дома. Эта форма должна присоединиться к материи (камень, дерево и т.п.) для того, чтобы получился дом. Таким образом дом созидаётся формой, которая находится в уме архитектора. (Форма и идея одно и то же). Приблизительно таким же образом всякая вещь созидается из соединения материи с формой.

Всякая вещь в природе имеет определённую цель. Всякая вещь существует для чего-нибудь, она имеет определённое назначение. Но для того, чтобы она могла достигать своего назначения, она должна иметь определённую форму, благодаря которой только она и может выполнять известную цель. Форма, являющаяся прииной вещи, должна осуществить известную цель; поэтому она называется также целевой причиной, так как в этом случае цель, которую данная вещь должна осуществить, является причиной того, что она имеет именно известную форму. Это лучше всего пояснить на примере живых существ. В них, как и в вещах, форма приводит материю в движение и этим придаёт материи определённый вид. Для живого существа его форма есть душа. Душа действует в качестве движущей внутренней силы, направляя движение того или другого органа таким образом, чтобы оно способствовало достижению цели организма. Организм, как и всякая вещь, имеет определённую цель. Для достижения этой цели нужно, чтобы органы его действовали определённым образом. Для этого необходимо, чтобы форма организма, или, в данном случае душа, направляла известным образом деятельность организма. Следовательно, цель организма, или что то же самое, идея организма, является причиной того, что организм действует таким или иным образом. Она является в этом смысле целевой причиной. Тело существует для души, и свойство каждого тела определяется его душой. Духовная жизнь есть цель, телесная жизнь – средство.

По мнению Аристотеля, каждый отдельный орган можно считать вполне объяснимым только в том случае, если можно показать, что он является средством для осуществления идеи целого, потому что, как мы только что видели, цель определяет строение, или вид отдельных частей организма. Идея целого существует раньше, чем идея частей, и в то же время она является силой, которая производит эти последствия. Из этого ясно, что идея целого объясняет устройство частей, а потому, если при исследовании какого-либо явления мы будем искать причину действующую или причину целевую, то все равно мы и в том и в другом случае дадим научное объяснение.

То, что здесь сказано относительно целевых причин деятельности отдельного организма, справедливо и относительно природы или мира. Природа представля-

ется Аристотелю живущим целым, движения его вызываются бестелесными формами. Подобно тому, как все действия организма определяются его формой или идеей, так и все мировые события определяются высшей идеей, душой мира, именно божеством, которое и осуществляет события сообразно известным целям. Природа, по Аристотелю, ничего не совершает без цели, она стремится всегда к наиболее совершенному: в ней нет ничего лишнего, ничего не совершается напрасно[1]. Это доказывается тем, что в жизни природы и в устройстве вселенной мы усматриваем целесообразность.

Таким образом Аристотель наряду с действующими причинами признал и причины целевые. «Но у Аристотеля цель, по справедливому замечанию Вундта; является имманентной причиной развития; она не лежит в каком-либо находящемся извне существе, которое двигало бы вещи по своим мыслям о цели»[2]. После Аристотеля вещи объяснились действующими причинами так же, как и причинами целевыми. Под этими последними понимали собственно силы, которые действовали согласно известным целям. По крайней мере, когда говорили, что известное явление объясняется целевыми или конечными причинами, то предполагалось, что эта вещь или явление порождаются силами, действующими согласно известным целям[3]. Это мнение было общепринято в средневековой науке.

Бэкон (1561-1626) указал на существенное различие между причинами действующими и причинами целевыми. Предмет физики, по Бэкону, состоит из исследований действующих причин. Исследование этих причин больше способствует развитию науки, чем исследование целевых причин. Согласно средневековой науке, мы дадим научное объяснение твердости кожи, если скажем, что она служит для известной цели (удерживания теплоты). По мнению Бэкона, вместо целевой причины мы должны искать действующую причину. Мы можем дать научное объяснение только что указанного явления, если можем указать те причины, благодаря которым образуется твердая ткань. Таким образом мы вместо цели определяем действующую причину, и это объяснение по преимуществу имеет научное значение[4].

Декарт, подобно Бэкону, является сторонником причинно-механического толкования природы. Он предполагал, что для объяснения явлений природы мы можем пользоваться только двумя началами: материей и движением. Сущность материальных тел – это их пространственная протяженность. Протяженность есть то свойство, которое вместе с движением является предметом вполне достоверного познания. Поэтому исследование природы должно являться предметом механики, науки о движениях тел, только в таком случае оно может носить вполне достоверный характер. То, что справедливо относительно природы вообще, справедливо и

---

[1] De Metaphisica. – Genèva, 1965.
[2] Wundt W. Logik. – Stuttgart, 1906.
[3] Zeller E. Philosophie de Griechen. – Leipzig, 1923.
[4] См.: Bacon F. Novum Organum. – Oxford, 1889, а также Sigwart C. Kleine Schriften. Zweite Reihe. – Freiburg, 1889. Не следует, впрочем, думать, что Бэкон совершенно отрицал объяснения из цели; он хотел главным образом устранить смешание действующих причин с целевыми.

относительно жизненных процессов, составляющих вид явлений природы. Жизненные процессы имеют исключительно механический характер; для объяснения их нет никакой надобности допускать воздействия сознания или души (да это и не возможно по принципам философии Декарта). Животные суть собственно автоматы, действия их совершаются без всякого сознания. Приписать им сознание — значило бы приписать им разумную душу. Так как этого сделать нельзя, то остается признать, что все процессы в животных организмах имеют чисто механический характер. Вследствие этого все объяснения должны иметь причинный характер, объяснения же из целесообразности должны быть устранены. Да и самое существование целесообразности должно быть отвергнуто. «Хотя в моральных рассуждениях было бы признаком набожности говорить, что все создано Богом ради нас, чтобы побудить нас к большей благодарности и любви... однако совсем невероятно, чтобы всё в такой мере было создано для нас, что никакого другого употребления их не существует; в естествознании такое предположение было бы смешным и нелепым»[1].

Еще резче отрицание телеологии проводится у Спинозы. По выражению Спинозы, многие думают, что Бог устроил мир ради человека, человека же создал для того, чтобы он почитал Бога. Спиноза решительно отвергает тот взгляд, что в мировой жизни все предназначено для пользы человека. Если бы этот взгляд был правилен, то никак нельзя было бы понять, почему существуют те многочисленные явления, которые приносят несомненный вред человеку, например, бури, землетрясения, болезни и т.п. Следует отвергнуть ту мысль, что будто бы все существует для человека, и что будто бы есть определенная цель, для которой все существующее есть только средство. Если же отвергнуть, что мир существует для определенных целей, то ясно, что нужно отбросить и все понятия, которые выражают целесообразность, потому что такие понятия, как порядок, красота и т.п., не представляют собою что-либо такое, что присуще вещам самим по себе, а это суть понятия, связанная с интересами человека. Если это последнее выбросить из объяснения мира, то и все те понятия придется равным образом выбросить. По мнению Спинозы, понятие цели при объяснении явлений вообще нужно устранить и на все явления следует смотреть только лишь с точки зрения причинности, т.-е. видеть в них только причинный ряд явлений и ничего больше. Все явления совершаются по необходимым законам, необходимо вытекают друг из друга. Все явления во всех своих частях необходимо определяются природой бесконечной субстанции, лежащей в основе всякого бытия. Одни явления вытекают из других с такою же необходимостью, с какою из свойств треугольника необходимо вытекает, что сумма его углов равняется двумя прямыми[2].

Таким образом не только устраняется вопрос о целесообразности вселенной, но устанавливается различие между действующими причинами и целевыми. Возникает альтернатива: или объяснение из действующих причин.

У Лейбница мы находим попытку примирить телеологический взгляд на природу с механическим. Явления природы он старался объяснить механически, но в

---

[1] Principia Philosophie. – Paris, 1970.
[2] Spinoza B. Ethics. – London, 1883.

то же время старался дать объяснение и целесообразности природы. Объяснение это Лейбниц ведет следующим образом. Все существующее, как мы видели, составляется из монад. Каждая монада состоит из формы и материи, из души и тела. В этом смысле монада есть «одушевленное тело». Различие между душой и телом состоит в том, что тело представляет собою механическую сущность, а душа живую. О теле можно сказать, что оно представляет собою живую машину. В теле есть только движущие силы или силы, имеющие механический характер, силы же души коренным образом отличаются от силы тела, именно тем, что им присущи действия, сообразные с целями. Таким образом о теле можно сказать, что оно есть живая машина, движущаяся сообразно целям. Так как движение совершается при посредстве тела, благодаря целям, которые поставляет душа, то мы можем сказать, что душа есть цель тела. Душа есть цель, на которую направлена жизнь тела; она есть не только действующий субъект, но вместе с тем подлежащий осуществлению субъект: вся деятельность тела должна быть направлена на то, чтобы осуществить цели, которые поставляет субъект. Так как душа должна действовать в качестве телесной силы и так как последняя может действовать только механически, то душевная жизнь возможна, только благодаря процессу движения, подчиняющегося закону действующих причин. Индивидуум, осуществляющий цель своей души силами своего тела, действует, как машина. Отсюда ясно, что телесные процессы живого существа должны быть объясняемы двояким образом: как акты движения, они требуют объяснения механического; как акты развития, они преследуют известную цель и, следовательно, требуют объяснения телеологического. Подобно тому, как душа в жизни организмов составляет цель, а тело является только лишь средством для осуществления цели, так и в мировой жизни телесный мир является как бы средством, с помощью которого раскрывается мир духовный. Духовная жизнь есть цель телесной жизни, а следовательно и вообще естественной жизни мира. Ближе взаимное отношение между причинным и телеологическим объяснением определяется следующим образом.

В ряду монад находится высшая монада или божество, которое создало все остальные монады и притом таким образом, что действия одной монады заранее согласованы с действиями всякой другой. Каждая монада действует по заранее начертанному плану, и в этом смысле все процессы мира осуществляют цели творящего духа. Гармоническое устройство вселенной и деятельности отдельных монад объясняется тем, что эта деятельность следует планам Бога с необходимостью, потому что, хотя деятельность монад служит средством для осуществления планов Бога, но в то же время она, как мы видели, подчинена механическим законам[1].

Взгляды Канта[2] оказали особенно сильное влияние на современные взгляды.

По его мнению, естествознание может быть только механическим. Оно должно все объяснить их причинности и не должно довольствоваться объяснением из целесообразности. Если мы припишем материи силы, действующие сообразно с целями, то мы впадем в гилозоизм, который представляет гибель для естествозна-

---

[1] См.: Куно Фишер. Лейбниц, его жизнь, сочинение и учение. – СПб., 1905. – С. 375.

[2] Kant I. Kritik der Urtheilskraft. – Leipzig, 1922, а также Kuno Fisher. Kant und seine Lehre. Zweiter Theil. – Heidelberg, 1899. – 845 s.

ния. «Понятие цели, – говорит Кант, – есть собственно пришлец в естествознании; способ представления по конечным причинам есть только лишь известный вспомогательный приём, который хотя нам во многих случаях удаётся, но не дает нам права в естествознании применять ко всем случаям действия, отличные от причинности по чисто механическим законам». Естествознание не может пользоваться в своих объяснениях понятием цели по той причине, что «мы в природе не наблюдаем целей, как сознательно действующих причин, и только при размышлении относительно их продуктов мы примышляем это понятие, как руководство силы суждения, но они нам не даны объектом». Таким образом Кант отвергает телеологическое объяснение, потому что мы не имеем возможности наблюдать в природе сознательно действующие цели. Но это утверждение Канта нельзя истолковывать таким образом, как если бы он хотел совершенно устранить телеологическое толкование. Он признает важным и это толкование, но только в тех случаях, когда причинное объяснение почему-либо оказывается невозможным. В науке есть случаи, когда или за недостаточностью фактического материала, или почему-либо другому мы не можем дать причинного объяснениями, в особенности, если мы видим, что то, что не может быть объяснено механически, производит впечатление чего-то целесообразного.

Прежде всего, по мнению Канта, область к которой не может быть применено понятие причинности, есть понятие жизни. Объяснить происхождение организма по механическим законам до сих пор не удавалось, да такое объяснение невозможно по самому существу дела. Нельзя объяснить жизнь механически потому, что мы вообще не можем понять, каким образом органическое возникает из неорганического по физическим законам. Если бы это было для нас возможно, то мы были бы в состоянии создать самые организмы. В организмах мы находим особый вид причинности, который не может быть объяснен при помощи механических законов. Например, организмы растут совершенно своеобразным способом. Этот рост не есть просто механическое соединение частей, когда части, существующие заранее, созидают целое. В организмах каждая часть так же обусловливается целым, как и целое обусловливается своими частями. Это-то взаимное причинное отношение между целыми и частями организма оказывается совершенно непонятным. Мы не можем показать, что такая-то часть возникла благодаря таким-то причинам, а потому нам остается только признать, что такая-то часть служит такой-то цели, имеет такое-то назначение. То обстоятельство, что каждый элемент организма кажется нам предназначенным для известной цели, приводит нас к тому, что мы считаем вообще весь организм целесообразным. В организмах части обусловлены целым по отношению к форме и существованию, т.-е. те или другие части существуют у того или другого организма, потому что они необходимы для жизни его; они имеют ту или другую форму потому, что это необходимо для жизни организма именно в таком виде, а не в другом. Например, рога у оленя существуют потому, что это необходимо для жизни оленя; они имеют свою отличительную форму потому, что именно такие рога наиболее полезны для него.

Таким образом мы можем понимать целое, как причину своих частей. Что вообще целое может быть причиной своих частей, есть явление для нас хорошо известное, именно в произведениях человеческого искусства, ибо мы тут видим, что

представление целого предшествует осуществлению частей, идея целого обусловливает появление частей в том или в другом виде. Например, картина имеет целью выразить ту или другую идею. Каждая часть этой картины, каждая фигура, каждая линия, или даже тот или другой оттенок цвета имеет в виду способствовать выражению этой идеи, служить именно этой цели картины. Точно так же в организмах идея целого определяет генезис отдельных частей; идея целого определяет, каким образом части будут соединены друг с другом. В организме части существуют таким образом, что они служат жизни целого; о частях организма мы можем сказать, что они возникают как бы под влиянием идеи о цели. Эту особенную целесообразность, присущую животным организмам, т.-е. целесообразность, в которой части определяются целым, мы назовём внутренней или имманентной целесообразностью.

Итак, наука должна пользоваться причинным объяснением; к объяснению же целесообразности она должна прибегать только в таком случае, когда невозможно причинное. Но рассмотрение природы с точки зрения целесообразности имеет такое же важное значение, как и причинное объяснение, потому что оно удовлетворяет потребности человеческого ума сводить к единству множественность причин и законов. Наш ум при объяснении мира получает удовлетворение в том случае, если он представляет себе, что мир создается одной причиной; но в то же время необходимо, чтобы эта единая причина имела и единую цель, а это возможно только в том случае, если мы признаем, что все явления служат оной цели, или введем в рассмотрение точку зрения целесообразности, т.-е. если мы станем смотреть на природу так, как если бы какой-нибудь ум был основой единства разнообразных эмпирических законов. Мы смотрим на природу, как на одно целое, и видим в ней осуществление разумной цели. Такое рассмотрение не есть доказательство, но как Кант его называет, это – только «известный способ рассмотрения».

Надо обратить внимание на то, что Кант целью вселенной ставит не человека, как это делали прежние философы. Они думали, что центром вселенной был человек, что все существует именно для него. По мнению Канта, это неправильно, потому что нельзя думать, что природа имеет основания заботиться о человеке почему-либо больше, чем о каких бы то ни было других существах. Было бы рискованным утверждением, если бы мы предполагали, что пары для того падают из воздуха в форме снега, чтобы в холодных странах этот последний защищал посевы от холода, или для того, чтобы лапландцам облегчить сообщение посредством саней; таким же произвольным было бы утверждение, что в полярных странах водятся животные, снабжённые ворванью, для того, чтобы самоеды и лапландцы имели необходимые для них условия существования. Кант находит, что это утверждение уже и потому неосновательно, что «нельзя видеть, почему в полярных странах люди жить должны». Поэтому нельзя утверждать, что человек является целью вселенной.

Можно сказать, что человек является конечною целью природы, но только в том смысле, что он есть моральное существо. О нём, как о моральном существе, нельзя спрашивать, какой цели он служит. Он есть абсолютная самоцель, так как он есть носитель нравственного закона. О человеке, как о моральном существе,

нельзя спрашивать, для чего он существует. Его бытие имеет цель в самом себе; этой цели он должен считать подчинённым все, что существует в природе[1].

Признавая, что точка зрения целесообразности должна быть применяема, и признавая природу целесообразной, Кант делает то важное ограничение, что он считает эту точку зрения лишь эвристическим принципом исследования, лишь способом рассмотрения[2]. «Целесообразность природы, – говорит Целлер[3], – не есть для Канта какой-нибудь закон природы, объективное существование которого можно было бы доказать, это есть только лишь известный приём, при помощи которого мы можем ориентироваться в многообразии явлений». «Природа при помощи этого понятия представляется так, как если бы какой-нибудь рассудок содержал в себе основу единства многообразия явления». Признание целесообразности природы не есть доказательство в особенном смысле слова. Для того, чтобы быть в состоянии решить вопрос, каким именно содержанием обладает та божественная цель, которой подчинены, по нашим представлениям, все явления. Но этого мы не можем познать. Поэтому следует сказать, что целесообразность природы, рассматриваемой в целом, не может быть предметом познания, а может быть только лишь предметом веры.

Чтобы закончить этот обзор учений о целесообразности, нам следует указать на натурфилософские взгляды Шеллинга. По мнению Шеллинга, где есть целесообразность, там должен быть также разум, дух. Внутренняя целесообразность органических продуктов природы доказывает присутствие разума в материи, духа в природе. Таким образом Шеллинг признает тот гилозоизм, который был отвергнут Кантом. По Шеллингу, природа проникнута духом, действующим по внутренним причинам. Природа и дух не есть различные сущности, а одна и та же сущность. Из тождества природы и духа следует, что жизнь вездесуща, и что природа есть последовательный ряд ступеней жизни. Природа является как бы организмом, который стремиться к развитию, благодаря силам, действующим согласно целям. Она в известном смысле должна реализовать законы разума. Разум, который лежит в основе природы, восходит от материальных явлений через посредство целого ряда форм к организму. Природа поставляет известные цели и через посредство живых существ приходит к осуществлению их. В человеке она ближе всего достигает своей цели[4].

Таким образом мы видим, что в вопросе о целесообразности имеются два различных вопроса, хотя тесно связанных друг с другом, именно вопрос методологический, нужно ли считать самый метод исследования причинно-механический единственно правильным, и не следует ли его дополнить методом телеологическим; другой вопрос, который составляет сущность космологической проблемы, –

---

[1] Об этом см. ниже.

[2] По кантовской терминологии, телеология может выступать в качестве регулятивного, а не конститутивного принципа, т.-е. в качестве правила для исследования, а не в качестве положения, имеющего объективное значение.

[3] Helferich C. Geschichte der Philosophie. – München, 2009. – S. 372-3.

[4] О Шеллинг см.: Куно Фишер. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. – СПб., 1905.

именно, должны ли мы признать устройство вселенной целесообразным, и как эту целесообразность можно объяснить.

Целесообразность органического или вообще природы можно объяснить причинами чисто механического характера. Так как рассмотрение целевых причин не может привести нас к достоверным построениям, то лучше всего рассмотрение причин этого рода совсем отбросить.

Другое толкование, именно телеологическое, представляется в следующем виде. Прежде всего, мы можем усмотреть целесообразность в строении живых существ. Организмы представляют из себя сложные машины, созданные таким образом, что соединение частей их приводит к тому, что мы называем жизнью. Здесь мы видим, что известные части служат для достижения известных целей. Если это справедливо по отношению к организмам, то стоит только продолжить это рассуждение дальше для того, чтобы сделать заключение, что и природа есть средство для достижения известных разумных целей. Случайное соединение элементов не может дать целесообразность устройства вселенной. Правда, мы не знаем, как созидалось это целесообразное устройство вселенной, но мы видим, что её части соединены так, как если бы в их соединении принимал участие разум, сходный с человеческим разумом.

Литература

Janet P. Les causes finales. – Paris, 1876.
Жанэ П. Конечные причины. – К., 1878.
Ланге Ф. А. История материализма. – СПб., 1899.
Ehrhardt Fr. Mechanismus und Teleologie. – Leipzig, 1890.
Wundt W. Logik. – Stuttgart, 1906. – P. 631-651.
Sigwart C. Kleine Schriften. Zweite Reihe. – Freiburg, 1889.
Liebmann O. Gedanken und Thatsachen. – Gtrasburg, 1904.

ГЛАВА XIII

О ПРИЧИННОСТИ И ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ (КРИТИКА ТЕОРИЙ)

Можно ли доказать существование разумного зиждителя мира, действующего по заранее установленному плану? Для того, чтобы такое допущение могло приобрести большую или меньшую достоверность, мы должны были показать, какие именно цели поставляет этот разум, а затем показать также, что природа действительно служит средством для достижения указанных целей, а также указать способ, при помощи которого этот разум оказывает воздействие на природу.

Но можем ли мы указать, какие именно цели поставил себе этот разум?

Один из наиболее распространённых видов телеологического учения признает, что «Бог сотворил мир ради живущих существ, а этих последних ради их блага». Если бы все было устроено для блага живых существ, то как можно было объяснить существование в природе всевозможных явлений, служащих человеку и живым существам во вред, например, землетрясения, наводнения, различные атмосферические явления и пр.? Существование таких явлений так очевидно, что останавливаться на подробном рассмотрении их едва ли стоит. Сторонники телеологии вообще утверждают, что природа действует целесообразно, подобно тому, как действует целесообразно человек и вообще одаренное умственными способностями живое существо, т.-е. что она поставляет определённые цели и стремиться избрать определённые средства для достижения этих целей. Но допущению такой разумной целесообразности в действиях природы противоречат многочисленные факты.

Рассмотрим некоторые из них.

«Пусть, говорит Паульсен, обратят внимание на образ действия природы в произведении живых существ. Похож ли он по форме на человеческую целесообразную действительность? Если бы кто-нибудь для того, чтобы застрелить одного зайца, сделал миллион выстрелов из ружей без разбора по всем направлениям, то разве можно было бы назвать это целесообразным образом действия, чтобы убить зайца; а ведь образ действия природы в произведении живых существ очень похож на это: она производит на свет тысячи зародышей, чтобы довести до полного развития только один»[1]. «Кто в новейших науках о природе хочет почерпнуть знание законов сохранения и продолжения видов, говорит Ланге, даже таких видов, цели которых мы вообще не понимаем, как, например, глистов, тот всюду найдет ужасную расточительность жизненных зародышей. Начиная с цветочной пыли растений до оплодотворённого семени, от семени до прорастающего семени, от такого растения до растения вполне выросшего, которое само приносит семена, мы постоянно видим механизм, который путем тысячекратного происхождения для немедленной погибели и путем случайного совпадения благоприятных условий сохраняет жизнь постольку, поскольку мы её видим сохранённою вокруг нас. Погибель жизненных зародышей, незавершение начинающегося есть общее правило; сообразное с природой развитие есть частный случай между тысячами; это

---

[1] Фролов И. Т. Введение в философию. – СПб., 1899. – 172 с.

есть исключение, и это исключение создает ту природу, целесообразному сохранению которой удивляется близорукий телеолог». «Мы видим лицо природы, говорит Дарвин, сияющим радостью, мы часто видим изобилие пищи: но мы не видим или мы забываем, что птицы, которые так беззаботно поют вокруг нас, по большей части живут насекомыми и семенами и таким образом постоянно разрушают жизнь; или мы забываем, что эти певцы или их яйца, или их птенцы уничтожаются хищными птицами и другими животными; мы не думаем о том, что пища, которая теперь находится в изобилии, в другие времена каждого вновь возвращающегося года оказывается в недостатке. Спор за кусочек земли, счастье или несчастье в преследовании и уничтожении чужой жизни определяет распространение растений и животных. Миллионы семенных животных яичек, молодых тварей колеблются между жизнью и смертью для того, чтобы отдельные неделимые могли развиваться»[1].

Разве все эти действия можно назвать разумно-целесообразными?

Если бы все в природе было устроено вполне целесообразно, то как можно было бы объяснить существование огромного множества явлений, которые не только не служат для достижения каких-нибудь целей, а, напротив, существование, например, хвоста у человеческого зародыша, мускулов уха, которое не приводится в движение, крыльев у птиц, неспособных летать. Как можно было бы, наконец, объяснить всевозможные уродства[2]?

Часто в примере целесообразности приводят такие явления в природе, которые на самом деле могли бы быть устроены лучше, чем они устроены, если бы природа действительно заботилась о целесообразности. Такой в высокой мере искусно устроенный орган, как наш глаз, который обыкновенно кажется чудом целесообразности, при исследовании обнаруживает целый ряд недостатков и несовершенств. Упомянем, например, о таких недостатках глаза, как цветоразъяснение, сферическая аберрация, происходящая вследствие несовершенного строения хрусталика, астигматизм вследствие несовершенной кривизны роговой оболочки, затем пробелы, тени, возникающие от сосудов, неполная прозрачность преломляющих сред, хлопья, плавающая в жидкостях глаза, и т.п. Если бы какой-нибудь оптик доставил инструмент, изготовленный так несовершенно, как изготовлен наш глаз, то, замечает Гельмгольц, он был бы ему возвращён обратно. Не следует думать, что указанные недостатки присущи больному глазу, напротив, они присущи именно здоровому глазу. Из этого примера ясно, что, если бы природа действовала целесообразно, то она устранила бы указанные недостатки.

Против того положения, что организмы созданы согласно известной, заранее существующей цели, приводят обыкновенно соображения, основанные на теории Дарвина. С точки зрения учения Дарвина, мы совсем не должны удивляться целесообразности устройства животных и растительных организмов. Животные, правда, имеют целесообразно устроенные органы, приспособленные к борьбе за суще-

---

[1] Ланге Ф. А. История материализма. – СПб., 1899. – Т. II. – С. 225-6.

[2] Примеры этого рода см. у: Buchner L. Stoff und Kraft. – Frankfurt am Main, 1855. Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899, а также у Мечникова И. И. Этюды о природе человека. – М., 1904.

ствование, например, у льва имеются крепкие когти, при помощи которых он растерзывает животных, служащих для удовлетворения голода; птица снабжена крыльями, которые дают ей возможность легко совершать передвижения в воздухе, и т.п. Откуда у животных получаются такие совершенно устроенные органы, так удивительно приспособленные для борьбы за существование? По телеологическому толкованию, разумная причина мира произвела то, что лев имеет крепкие мышцы для того, чтобы легче расправляться со своей жертвой; что бык имеет рога для того, чтобы защищаться от врагов. Разумная причина мира предусмотрительно снабдила животных различными органами, необходимыми им в их жизни. Сторонники механического толкования рассуждают иначе. Причина того, что организм имеет целесообразно устроенные органы, заключается не в том, что разумная причина природы позаботилась об этом. Они возникли случайно. Происхождение их можно без труда объяснить, если принять в соображение «принцип естественного отбора». Именно согласно этому принципу, мы должны допустить, что у того или другого организма признак случайно оказывался выгодным для сохранения жизни. Этот организм, благодаря наличности такого признака или свойства, имел много шансов сохранить жизнь, а те организмы, которые не имели таких признаков, погибли. Организм выживавший передавал этот признак по наследству своим потомкам. Среди этих последних в свою очередь наибольше шансов выжить имел тот, который обладал указанными признаками в наибольшей степени. Организмы выживавшие снова передавали те или другие выгодные для них признаки последующим поколениям, из которых больше вероятности пережить имел тот, у которого эти признаки являлись в наиболее совершенной форме. Таким образом эти признаки передавались по наследству из поколения в поколение, все более и более совершенствуясь, пока, наконец, оказались у тех представителей, которых мы теперь рассматриваем, они кажутся нам существующими в наиболее совершенном виде, т.-е. эти существа кажутся наиболее приспособленными к борьбе за существование. Следовательно, целесообразное устройство организмов объясняется не влиянием разумной причины, а «приспособлением» и «естественным отбором». Наличность совершенно целесообразных и вполне приспособленных органов объясняется отбором из случайно возникших признаков. Мы удивляемся целесообразности, мы видим действие разума там, где действует исключительно случайность. Другие условия жизни, другая окружающая среда наверное создали бы совершенно иначе устроенные органы. Таким образом, говорит профессор Тимирязев, совершенно изменяется старая телеологическая точка зрения. Сохраняя старое слово целесообразность, мы придаем ему новый смысл: не в виду и не в ожидании пользы создались все эти совершенные органы и целые организмы, а сама польза создала их. Вместо предполагаемой цели мы имеем действительную причину. Совершенство органического мира не есть возможная гадательная цель, а неизбежный роковой результат законов природы.

Если та часть природы, целесообразное устройство которой, по-видимому, не подвержено сомнению, объясняется случайным возникновением, самая же целесообразность объясняется механическими причинами (приспособление к окру-

жающей среде), то не ясно ли, что предполагаемая целесообразность и всей остальной природы может быть объяснена точно так же случайностью.

Но ближайшее рассмотрение показывает, что это рассуждение недостаточно, что целесообразность устройства вселенной вообще и органической жизни в частности не могут быть объяснены случайным возникновением. Механическое объяснение мира их случайного соединения материальных атомов является совершенно не удовлетворительным; мы должны допустить существование в развитии мира, т.-е. наличности цели, для которой все процессы являются средствами. Весь вопрос в том, как понимать возникновение целесообразности. Ее можно понимать двояко. Или 1) она порождается причиной, имеющей трансцендентный характер, т.-е. разумом, находящимся вне вещей. По этому толкованию целесообразность придается извне и может быть названа трансцендентной целесообразностью. Можно 2) также признавать имманентную целесообразность, т.-е. признавать, что процессы имеют целесообразный характер, в силу им самим присущих свойств. По этому толкованию, целесообразность, как известная тенденция, присущая самим вещам, например, организмам, возникает из взаимоотношений частей самого организма, а не привносится извне.

Так как дело идет о том, можно ли вообще допускать точку зрения целесообразности в научном исследовании, или же нет, то мы рассмотрим, в каком отношении находится этот вид исследования к исследованию причинности; исключает ли точка зрения целесообразности рассмотрение причинности или нет? На этот вопрос мы должны ответить отрицательно. Логически между точкой зрения причинности и целесообразности есть неразрывная связь, именно, в действительности точка зрения целесообразности есть не что иное, как обращенная причинная. Объяснить это не очень трудно. Положим, что мы изучаем связь между двумя какими-нибудь явлениями А и В и находим, что А созидает В. Тогда мы говорим, что А есть причина В. Узнав, что А созидает В, мы можем решить создать В и будем отыскивать способы, при помощи которых это можно было бы сделать. Мы уже знаем, что для этого нужно, чтобы существовало явление А. Тогда в нашем сознании явление В будет целью, а явление А средством. Таким образом во всякой причинной связи мы можем обратить точку зрения и смотреть на действие, как на цель, а на причину, как на средство. В причинной связи мы говорим, что А есть причина, В есть действие. Мы можем посмотреть на действие, как на цель, и сказать, что для достижения цели В необходимо А сделать средством. Точка зрения цели есть, следовательно, обращенная точка зрения причинности. Если мы к рассмотрению какой-либо связи вещей применяем точку зрения целесообразности, то из этого, разумеется, не следует, что рассмотрение причинной связи устраняется[1].

Весьма часто один и тот же предмет может быть рассматриваем с точки зрения причинности и в то же время с телеологической точки зрения. Есть случаи, когда телеологическая точка зрения при исследовании явлений оказывается прямо необходимой. Это именно бывает тогда, когда мы говорим об организмах, о функци-

---

[1] См.: Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897. – S. 311-12; Sigwart C. Logik. – Tübingen, 1878.

ях, об оправлениях. В самом деле, когда мы говорим, что растение «дышит», «питается», что животное «чувствует», «передвигается», то мы под этим понимаем, что в этих направлениях состоит назначение растений и животных, что это есть цель их жизни. Отметив это, мы рассматриваем, достигается ли эта цель, и какие существуют органы для достижения ее. Поэтому, когда мы рассматриваем строение тех или других органов, то мы всегда рассматриваем их с точки зрения соответствия той или другой цели. Как бы натуралист ни старался отрешиться от точки зрения телеологической при изучении строения того или другого органа, он никоим образом не может отрешиться от того, чтобы не рассматривать, для какой цели служит тот или другой орган. Если он рассматривает устройство такого органа, как желудок, то он должен непременно поставить вопрос, для какой цели служит этот орган, каково его назначение. Точно так же если мы рассматриваем рост или «развитие» организмов, то мы не можем смотреть на ту или другую стадию развития просто, как на определённую стадию; мы всегда смотрим на эту стадию именно с той точки зрения, что она приводит организм к состоянию большого совершенства, что организм становиться более приспособленным к окружающей среде, более пригодным для борьбы за существование, или, наоборот, что он становится менее пригодным. Таким образом на те или другие стадии в развитии организма мы смотрим с точки зрения достижения тех или иных целей. Мы не можем в известных случаях избежать точки зрения телеологической[1].

В жизни организмов мы совсем не можем объяснить очень многих явлений с точки зрения причинного их возникновения. Например, мы не можем объяснить причинного возникновения органов, но если мы станем рассматривать их с точки зрения целесообразности, как средства для известной цели, например, для сохранения целого, то они становятся для нас понятными. Например, мы можем определить причину, почему наш зрительный аппарат обладает той или иной формой, но как только тотчас для нас сделаются понятными свойства отдельных частей его. Если бы мы вообще устранили вопрос о целесообразности, то мы не могли бы, конечно, поставлять вопроса о том, для какой цели служит хрусталик, роговая оболочка и т.п. Мы в таком случае должны были бы ограничиться простым описанием тех или других процессов или органов и вовсе не имели бы права поставлять вопроса о значении этих органов для сохранения жизни. Уже из этого можно видеть телеологическую точку зрения. Телеологическое рассмотрение является побуждением к тому, чтобы рассматривать причинные отношения, посредством которых осуществляется цель[2].

Значение понятия цели при изучении биологических явлений в настоящее время защищает Рейнке. «Между тем как при рассмотрении кристаллов и камней, газов и жидкостей, как и во всех процессах физических и химических понятие цели совершенно не применяется, совсем иначе обстоит дело с организмами и с жизненными процессами. Всякий согласится, что наш глаз целесообразно устроен для видения, ухо для слышания, нос для обоняния и что это целесообразное уст-

---

[1] Ср.: Страхов Н. Н. Об основных понятиях физиологии и психологии. – СПб., 1886. – С. 220-243.

[2] Sigwart C. Kleine Schriften. Zweite Reihe. – Freiburg, 1889.

ройство повторяется в каждой части этих органов. Кто стал бы отрицать, что хрусталик в глазу устроен целесообразно для того, чтобы отбрасывать на сетчатке изображения предметов, находящихся вне нас. Кто стал бы отрицать целесообразность действия аккомодационного аппарата хрусталика, посредством которого он может приспосабливаться к далёким и близким предметам. Точно так же обстоит дело со всеми отдельными частями глаза; они действуют друг с другом и совместно с нервной системой настолько целесообразно, что делают для нас возможным видение. Если несомненно правильно выражение: мы видим, потому что мы имеем глаза, то не менее правильно было бы, если бы мы сказали, что глаз есть орудие нашего тела, целесообразно устроенное для видения. Оба понимания не исключают друг друга; они суть различные взгляды на одну вещь». По вопросу о праве применять понятие целесообразности к жизненным явлениям существуют два противоположных взгляда. Сторонники одного взгляда говорят: человек имеет губы для кусания, легкие для дыхания, желудок для пищеварения, ноги для бегания и т.п. В организмах, таким образом воплощены известные цели. Другие находят, что эти цели нами самими вносятся в природу и что они имеют значение только субъективных форм. Таким образом вопрос заключается том, извлекаем ли мы понятие цели из природы животных и растений, или мы сами вкладываем его туда. Рейнке, как мне кажется, правильно находит, что, если бы мы их только привносили в природу, то это привнесение носило бы совершенно произвольный характер, т.-е. один раз мы считали бы предназначением для известной цели одно, а в другой раз другое. Если же мы привносим в явление природы эту целесообразность не без основания, то отсюда следует, что в предметах в самом деле объективно существует нечто, в силу чего мы считаем их целесообразными, а это значит, другими словами, что целесообразность существует объективно[1].

Выяснению целесообразности в строении растительных и животных организмов и в жизни природы мы больше всего обязаны тому направлению в современной биологии, которое называется неовитализмом. Неовитализм возник из борьбы между механическим толкованием жизненных явлений и виталистическим. Сущность механической теории сводится к утверждению, что для объяснения жизненных явлений вполне достаточно признания общественных физических и химических сил. В этом смысле жизненные явления представляют собою частный случай явлений физических или неорганических. Механическая теория в своих объяснениях жизненных явлений не допускает никаких объяснений, кроме причинных. Старый витализм, как известно, утверждал, что одних физических или химических сил недостаточно для объяснения жизненных процессов, а нужно допустить существование особенной специфической силы, которую они называли жизненной силой. Эта сила находится только в живых существах. Она именно своим присутствием в них и придает им то, что мы называем жизнью. Она есть причина того, что мы отличаем органический мир от неорганического. Жизненная сила возникает в существах вместе с их рождением и уничтожается вместе с их смертью. Виталисты, разумеется, признают целевые причины, согласно которым и действуют жизненные силы. Согласно витализму, «мы должны признать в орга-

---

[1] Reinke J. Die Welt als That. – Berlin, 1903. – S. 71-2.

низмах существование особого зиждительного начала, сознательно или бессознательно, но разумно пользующегося веществом и силами мертвой природы, направляя их действие к известной цели – построению и сохранению организма»[1].

Неовитализм, возникший из борьбы между этими направлениями, в объяснении жизненных явлений одинаково допускает как телеологическое объяснение, так и чисто причинное. Он находит, что в организме, например в человеческом теле, все процессы совершаются согласно абсолютно строгой причинности; но, с другой стороны, он допускает, что эти процессы, из которых каждый, взятый сам по себе, приводится к явлениям механическим, поддерживаются в их совокупности силами, которые действуют телеологически и которые до известной степени по своей целесообразности могут быть сравниваемы с силами человеческого духа. В человеческом организме действуют силы аналогичные рассудочной деятельности человека. Следовательно, по существу утверждение неовитализма сходно со старым витализмом. Этот последний утверждал относительно жизненных процессов, что они не могут быть объяснены физико-химическими причинами, т. е. что они не могут порождаться одними физико-химическими силами; что нужно допустить еще существование особых сил, которые не дают известное направление или руководят физическими силами. Эти силы прежде называли доминантами. Их особенное положение обнаруживается в том, что они придают целесообразность жизненным процессам. Целесообразность обнаруживается главным образом в удивительной упорядоченности и гармонии тел живых существ и их приспособленности к внешнему миру[2].

Против тех, которые в теории Дарвина находят опору для механического толкования, можно показать, что теория Дарвина в действительности служит доказательством правильности телеологического толкования. По этой теории, в борьбе за существование выживают только наилучшие, результатом этого является то, что сохраняются только совершенные организмы, а из этого следует, что природа в сохранении наилучших организмов обнаруживает явственно стремление к усовершенствованию. Если мы говорим, что природа стремится к усовершенствованию, то мы употребляем понятие лучшего и т.п. Эти понятия теснейшим образом связаны с понятиями целесообразного. Следовательно, употребляя такую терминологию, мы невольно признаем, что существует цель, к достижению которой природа стремится, а это значит, другими словами, что жизнь природы сообразна цели.

Но признаем, что процессы движения, которые совершаются в растительных и животных организмах, имеют целесообразный характер. Спрашивается, откуда эта целесообразность взялась? Создалась ли она из самих жизненных процессов,

---

[1] О витализме см.: Butschli O. Mechanismus und Vitalismus. – Leipzig, 1901. Driesch H. Die Biologie als selbstständige Wissenschaft. – Leipzig, 1893 и Driesch H. Analytische Theorie der organischen Entwicklung. – Leipzig, 1894. См. также сборник проф. Фаусека В. А. Сущность жизни. – СПб., 1903. Критику витализма см. у Ферворна М. Общая физиология. – М., 1897. – Ч. 1-я. – С. 91.

[2] Рейнке там же, а также Сборник статей / Под ред. проф. В. А. Фаусека. – СПб., 1904. – С. 97-128.

т.-е. имеет ли она имманентный характер, или она вложена в них извне, т.-е. является трансцендентною?

По обыкновенному пониманию, цель существует в сознании какого-либо мыслящего существа. Это – цель преднамеренная. Но может существовать и такая цель, которой не присущ признак предосознанности или преднамеренности. Нет необходимости, чтобы какая-либо цель существовала предварительно в представлении и чтобы потом движение в природе совершалось по этому заранее осознанному плану. Цели вовсе не должны раньше своего осуществления находиться в сознании в виде представления, в виде какого-либо осознанного представления. Такую целесообразность Паульсен называет целестремительностью (Zielstrebigkeit)[1]. Он приписывает ее прежде всего жизненным явлениям. «Жизненные явления, – говорит он, – образуют собою связь причин и действий; они в каждом пункте обуславливаются естественно закономерным взаимодействием частей, но они в то же время и целестремительны в том смысле, что замыкаются в единое целое, жизнь, на которую мы не можем не смотреть, как на цель, которой все функции служат средствами».

Таким образом по имманентной целесообразности между частями организма существует такое взаимоотношение, что они определяются друг другом. В соотношении частей есть что-то целое, что определяет части.

Отметив это различие между двумя видами целесообразности и считая необоснованной антропоцентрическую телеологию, признающую, что все создано для целей человека, рассмотрим вопрос о том, существуют ли какие-нибудь цели в мировой жизни, не являются ли все процессы природы средством для достижения каких-либо целей. На это нам могут возразить, что можно допустить существование целей. Когда речь идет о живых организмах, о социальных организмах, руководимых сознательной мыслью, но нельзя говорить о целях в неорганическом мире, ибо там совершенно отсутствует внутренняя, т.-е. психическая жизнь. Кроме того, мы никак не может усмотреть прямо существования в природе каких-либо целей, которые так или иначе осуществлялись бы.

На это можно ответить, что если мы этого не можем усмотреть прямо, то у нас могут быть косвенные соображения, которые доказывают существование целей или вообще разумности в природе. Мы видели, что мир представляет единое связное целое, известную систему. Как можно объяснить наличность таких свойств, если не признать в устройстве мира участие разума, аналогичного разуму человека. В самом деле, как объяснить существование единства мира? Такое единство, как мы видели выше, по механическому объяснению созидается случайно из соединения элементов, материальных атомов, существующих независимо друг от друга. Свойства этих атомов таковы, что они должны были необходимо соединиться именно так, как они соединились, и опять-таки в силу необходимо им присущих свойств. Первоначально между этими атомами не существует никакой связи, первоначально они, так сказать, не имеют друг к другу никакого отношения.

Но имеем ли мы какое-либо логическое право допускать, что те или другие атомы могут существовать независимо от всего прочего? Конечно, нет. Ведь на

[1] Понятие целестремительности было введено известным натуралистом К. Э. Бэром.

самом деле все то, что мы представляем, мы представляем непременно в связи с целым. Мы не можем себе представить какой-либо атом существующим независимо от остального мира. Он в нашем представлении всегда является частью мира, он всегда нам представляется в связи с целым. Целое в этом смысле является предположением каждой отдельной части так же, как часть является предположением целого. Мы так же не можем себе представить, чтобы элементы, атомы могли существовать отдельно или независимо от мира, как не можем себе представить, чтобы мир существовал без частей. На первый взгляд кажется, что мы можем представить себе такое существование элементов, что один как бы совершенно не зависит от другого, один элемент как бы ничего не знает о другом. Допустим, что это так на самом деле, допустим, что атомы в такой мере независимы друг от друга, что они как будто даже не знают о существовании других элементов. Но как же в таком случае объяснить то обстоятельство, что между элементами существует полное сходство? Например, мы признаем, что один атом водорода совершенно похож на другой атом водорода, один атом железа до неузнаваемости похож на другой атом железа. Как объяснить, что вещи, которые по предположению существуют совершенно независимо друг от друга, оказываются совершенно друг на друга похожими. Не следует ли допустить нечто, что находится вне указанных элементов, и что устанавливает сходство и вообще устанавливает связь между ними? Материальные атомы сами по себе не могут соединяться: нужно, чтобы вне их было нечто, что устанавливало бы это соединение. Кроме того, как мы видели, между явлениями существует постоянная закономерная связь. Существование закона также свидетельствует о сходстве, которое не может быть установлено элементами самими по себе, а требует признания того нечто, что заранее установило, чтобы существовала постоянная связь явлений или законов. Если мы примем во внимание только что приведенное обстоятельство, то мы должны будем допустить такую основу мира, из свойств которой можно было бы определить и закономерную связь между отдельными элементами и единство мира.

Какова же должна быть эта основа мира?

Под закономерностью следует понимать постоянную повторяемость явлений всегда в одном и том же виде. Вследствие этого мы можем предугадывать явления или предсказывать их. В сфере физических явлений связь между явлениями такова, что может быть выражена при помощи математических формул, и, благодаря этим последним, самый ход явлений может быть предугадан. Если математические формулы, которые находятся в человеческом уме, в известном смысле являются отражением того, что совершается в природе, притом отражением настолько точным, что из раскрытия того, что находится в нашем уме, мы можем раскрыть то, что делается в природе, то не можем ли мы отсюда сделать заключение, что те законы, которые присущи нашему разуму, присущи также и природе; не можем ли мы сказать, что мир является воплощением математических законов, что мир является воплощением мысли. Но если мир является воплощением мысли, то не ясно ли, что он является построением разума, аналогичного разуму человека[1].

---

[1] См.: Sigwart C. Kleine Schriften. Zweite Reihe. – Freiburg, 1889.

Раз мы признали, что участие разума необходимо для объяснения закономерности и единства мира, то способ воздействия его на мир представится следующим образом. Если мы скажем, что в органической жизни причиной движения, причиной целесообразных действий является воля в самом общем значении этого слова, то мы можем перенести это на всю природу и сказать, что в ней причиной целесообразности является также воля. Если же к тому мы признаем существование единой воли, то для нас сделается понятным единство всех процессов и всех явлений, которые мы встречаем в действительности.

Но предположим, что мы признали, что существует единая разумная воля, которая является движущим началом всей мировой жизни. Мы можем спросить далее, какова же та конечная цель, которую поставляет себе эта воля? Для разрешения этого вопроса для нас остается только один путь – это именно путь аналогии. Мы видим, что развитие всех процессов на земле обнаруживает стремление к жизни: из неорганического вырастает органическое. Жизнь просто обнаруживает стремление к сознательности: из низших форм органической жизни (сознательностью). Сознательность просто стремится сделаться духом: из низших форм психической жизни вырастает духовная жизнь человека. В этом смысле доступное нашему непосредственному познанию бытие обнаруживает постоянное стремление к высшей духовности. Отсюда мы можем сделать заключение, что высшая духовность есть конечная цель вообще всякого бытия.

Таким образом ответ на поставленный нами вначале вопрос заключается в следующем. То обстоятельство, что мир представляет собою единое целесообразное целое, показывает, что в основе его лежит разумная воля. Признание существования разума, находящегося вне вселенной и действующего аналогично человеческому учению, которое называется антропоморфическим теизмом. Существует также объяснение единства мира, которое называется пантеистическим.

Лотце[1] объясняет единство мира единой субстанцией. «Вместо того, – говорит он, – чтобы признавать множество существ a, b, c независимо друг от друга существующих, признаем одно сущее M, которому присущи все те предикаты истинно реального, которые мы до сих пор приписывали a, b, c. Эти последние мы будем рассматривать, как обусловленные существования, как «части», «модификации» или «эманации» M и зависящие от этого последнего как по их качеству, так и по их действительности. Если теперь в каком-либо отдельном существе a возникает какое-либо состояние α, то это α в то же время есть состояние M (и оно не нуждается в том, чтобы передаваться M через посредство чего-либо другого). Так как a есть не что иное, как часть M, то каждое состояние, принадлежащее a, есть в то же время состояние M. Относительно M мы дальше мыслим, что оно обладает той самой последовательностью и единством, которые мы раньше приписывали единичным существам, т.-е. в нём не может произойти единичного изменения α, без того, чтобы M не произвело ряда изменений $\beta\ \gamma\ \delta$, которые вместе с α дают общее состояние, согласующееся в первоначальной природой M, т.-е. внутреннее состояние равновесия в M.

---

[1] Hartmann N. Grundzüge der Metaphysik. – Berlin, 1921.

Если в нашем наблюдении состояние a представляет состояние или предикат единичного существа α, то β и γ должны представляться состояниями других существ a и b, а это заставляет нас думать, что a действует на совершенно независимое от него b, между тем как на самом деле это M действует на самого себя».

Таким образом, по Лотце, единство мира объясняется следующим образом. Нам кажется, что существует множество отдельных самостоятельных вещей, которые оказывают воздействие друг на друга, между тем на самом деле эти вещи суть части одной субстанции. Если нам кажется, что одна вещь оказывает воздействие на другую, то в действительности это значит, что абсолютная субстанция оказывает воздействие на самое себя. Один из новейших представителей пантеизма, Паульсен, примыкая к Лотце, говорит: «Если мы вместе со Спинозой назовем это целое всеединое Богом, то всякое взаимодействие совершалось бы в Боге, движение на каждом пункте его существа сочеталось бы на всех остальных в единое совокупное движение… Существует только одно единое существо, с одной единой согласующейся в самой себе деятельностью, отдельные вещи суть только моменты его сущности, их деятельности, определяемые взаимодействием, составляющим в действительности вырезки из единого самодвижения субстанции».

Таким образом становится понятным единство мира и взаимодействие вещей.

Это есть монизм, т.-е. убеждение в реальности единичного существа. Но то единичное существо, как сказано выше, может быть понимаемо двояко, в смысле теистическом и пантеистическом.

Ближайшее разъяснение отношения между понятиями теизма и пантеизма будет дано в одном из следующих отделов.

Литература

Wundt W. System der Philosophie. 2-te Aufl. – Leipzig, 1897.

Вундт В. Система философии. – СПб., 1902.

Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899. – Кн. 1-я, гл. 2-я.

Sigwart C. Logik. B. – Tübingen, 1878. – B. II. – §78.

Reinke J. Die Welt als Tat. – Berlin, 1905.

Фаусек В. А. Сущность жизни. – СПб., 1903. (Сборник статей Рейнке, Клод-Бернара, Бунге, Бючли, Вольфа и др.).

Чичерин Б. Н. Основания логики и метафизики. – М., 1894.

ОТДЕЛ IV. ОСНОВНЫЕ ТИПЫ ФИЛОСОФСКИХ ПОСТРОЕНИЙ

ГЛАВА XIV

ПОЗИТИВИЗМ (О. КОНТ)

Мы видели, в чем заключается задача философии, какие вопросы должны быть решены прежде, чем окажется возможным приступить к построению теории мира. Мы рассмотрели содержание отдельных основных философских проблем (онтологической и космологической). Теперь нам необходимо ознакомиться с тем, что такое система философии, каковы вообще могут быть системы философского построения.

Для этой цели я считаю самым целесообразным сделать обзор основных философских построений в 19 веке. Разумеется, я рассмотрю только главнейших представителей философской мысли. Рассмотрение философских систем имеет то значение, что может показать читателю на конкретном примере, как отдельные рассмотренные нами построения могут соединиться в цельную систему мира.

Делая обзор основных типов философских построений, я имею в виду также показать, что все развитие философской мысли в 19 веке привело к построениям, имеющим метафизический характер, и привело к этому необходимо, в силу хода развития самой философии. Это обстоятельство является частью аргументов в пользу того положения, что метафизические построения совсем не отжили свое время, что наоборот, возрождение их в настоящее время показывает, что метафизическая философия представляет собою такое направление, с которым и в наше время необходимо считаться. В самом деле, если при том громадном развитии точных методов исследования, какое мы замечаем в XIX веке, возможны попытки метафизического построения, то это ясно доказывает, что метафизическое мышление не может считаться отошедшим в прошлое, скорее можно сказать, что оно является необходимым требованием нашего времени.

Прежде всего я постараюсь познакомить с тем типом философских построений, который называется позитивизмом. Для этой цели я изложу систему французского философа Огюста Конта (1798-1857). Хотя литературная деятельность Огюста Конта приходится на первую половину XIX века, но его учение сделалось известным во второй половине XIX века и до настоящего времени у нас в России в настоящее время нет позитивизма. У нас в действительности главным образом господствует позитивизм, как наиболее популярная форма философии. Но, может быть, на это скажут, что, если у нас и есть какой-нибудь позитивизм, то позитивизм критический; что, если говорят о современном позитивизме, то им является позитивизм О. Конта, он вследствие своей простоты имеет наибольше шансов на распространение; он имеет характер догматический; он просто, без доказательств отвергает возможность познания всего сверхчувственного. Понимание критического позитивизма требует обширной эрудиции и не может быть популярным, вследствие малой распространённости у нас философских знаний. Говоря об основных философских направлениях, мы не можем пройти молчанием философскую систему О. Конта, потому что в течение двух, трех десятков лет он в русской

умственной жизни занимал такое выдающееся положение. Ведь прошло только лет десять, как о нём перестали у нас говорить, между тем раньше все философские направления так или иначе должны были считаться с философией О. Конта.

Что же такое позитивизм? Это такое философское учение, которое признаёт невозможным познание сверхчувственного, всего того, что находится вне нашего непосредственного опыта; оно не допускает объяснения или познания таких понятий, как начало мира, душа, бессмертие; все это оно считает невозможным познать, все эти понятия оно вычеркивает из списка научных познаний. Все, что мы познаем, учит позитивизм, ограничивается чувственным миром. Мы можем познать только связь явлений и законы этой связи. Это познание является единственно полезным знанием: благодаря ему, мы можем пользоваться силами природы; благодаря ему, мы можем произвольно направлять их по желанию; благодаря знанию законов природы, мы можем предвидеть события. На той мысли, что у нас нет возможности познавать что-либо сверхчувственное, и построил свою систему О. Конт.

Если мы воспользуемся краткими биографическими данными, то они сделают для нас ясным, как он пришел к построению своей системы. Конт родился в Монпелье в 1798 году, первоначальное образование он получил в тамошнем лицее. В 1814 году он переехал в Париж, поступил в Политехникум, где занялся изучением математики, естественных наук и политических писателей: Монтескье, Кондорсэ и др. Здесь же он изучил шотландских философов: Юма, Адама Смита и др. В 1819 году он за участие в школьной демонстрации был исключен из Политехникума и выслан на родину, в Монпелье, но не был в состоянии долго оставаться там и вскоре вернулся опять в Париж, где единственным источником его существования были частные уроки по математике. Здесь он дополняет своё образование изучением известных в то время натуралистов: Кювье, Ламарка, Биша, Кабани, Галя и др.; в то же время он продолжает свои занятия по истории и политическим наукам. В 1818 году он вступил в дружбу с известным французским социалистом Сен-Симоном и подпал под его влияние. Этот учёный имел на него несомненное влияние; он внушил ему мысль, что необходимо создать такую политическую науку, которая могла бы реорганизовать общество; эта мысль впоследствии играла важную роль в учении Конта. В 1827 году у него зарождается мысль создать позитивную философию. Для ознакомления публики с этой философией он открывает ряд частных лекций у себя на дому. Что он уже в это время был признаваемым выдающимся учёным, доказывается тем обстоятельством, что его лекции посещали такие знаменитые ученые, как Александр Гумбольт, математик Фурье, биолог Блэнвиль, психиатр Бруссэ, математик Пуансо и др. Но скоро чрезмерная умственная деятельность привела его к тому, что он переутомился и заболел душевной болезнью. Оправившись, он продолжал научные занятия. Ему не удавалось занять официального положения, и он жил частными уроками по математике и только в 1833 году ему предложили занять место в Политехникуме в качестве репетитора и экзаменатора. В 1832 году он приступил к писанию своей книги «Курс позитивной философии». В 1842 году он окончил её, но выход книги был фатален для его положения в Политехникуме, так как он в последних томах своего сочинения дурно

отзывался о некоторых профессорах-математиках и вследствие этого потерял место в Политехникуме, и с этого времени до самой смерти источником его существования является субсидия, доставляемая ему его друзьями и учениками. В 1842 году, как я только что сказал, он заканчивает «Курс позитивной философии», но на этом его литературная деятельность не прекращается. Он написал ещё несколько сочинений, о которых я скажу впоследствии. Умер Конт в 1857 году. Вот те биографические данные, которые помогут понять происхождение его системы. Его философия определяется всем его предшествующим развитием. На построение его философии оказывает воздействие и его интерес к политической жизни и его занятия точными науками.

Чтобы понять сущность философской системы Конта, нужно понять, для чего ему нужна была философия. Что такое философия для О. Конта? Философия, по мнению О. Конта, служит основанием морали, политики, религии. Философия не есть самоцель, она не может существовать для себя самой, а должна служить тем или другим целям в жизни, она должна служить для того, чтобы реорганизовать современный социальный строй. По его мнению, в современной жизни замечается революционное настроение, политический и моральный кризис, который происходит, по его словам, не только от политических причин, но также и от морального беспорядка. Дело в том, что, по мнению Конта, «идеи управляют миром и приводят его в движение», а между тем в современной нам общественной жизни нет общих убеждений: у одного они одни, у другого другие, а всеобщих, общепризнанных идей не существует. В современной общественной жизни царит умственная анархия. Для того, чтобы прекратить это разногласие мнений, эту умственную анархию, нужно создать новую социальную науку, которая была бы общепризнанной. Как только будет создана общеобязательная социальная наука, как только она будет всеми принята, то без шума, без всяких серьёзных потрясений наступит новая социальная эпоха. Вот идея, которую стремился осуществить Конт.

Но как приступить к построению этой науки, которую он назвал социальной физикой или социологией? О. Конт думал, что он решил этот вопрос после того, как открыл «закон трёх состояний», по которому человечество проходит три стадии в своём умственном развитии. Благодаря этому открытию, социальная физика могла сделаться положительной наукой. Закон трёх состояний сводится к следующему. По мнению О. Конта, человеческое познание в своём развитии необходимо проходит три стадии: первая стадия теологическая, вторая – метафизическая и третья – позитивная.

На теологической стадии находятся народы, стоящие на самой низкой ступени умственного развития. На этой стадии человек старается объяснить себе многие явления природы при помощи предположения, что позади каждого явления находится какое-либо живое существо, которое созидает это явление. Так, например, дерево свалилось от порыва ветра. Человек думает, что в этом действии принимает участие какое-то живое существо; гром гремит, и это явление, по его мнению, происходит от действия какого-то существа, подобного человеку. На этой стадии умственного развития человек пытается объяснить себе причины происхождения мира, всего того, что относится к области сверхчувственного.

Теологическая стадия уступает место второй стадии – метафизической. Человек на этой стадии развития задается вопросами о внутренней природе вещей. Он объясняет те или другие явления при помощи признания каких-либо сущностей. Если он говорит, например, что то или другое вещество обладает целебной силой, то предполагает некоторую сущность, которая скрытно находится в данном веществе. Такая точка зрения была свойственна средним векам. Все объяснения явления в эту эпоху носили метафизический характер. Таковы, например, были положения: «природа боится пустоты», «природа не делает скачков». Следовательно, в этом периоде для объяснения явлений признается нечто такое, что не находится в чувственном опыте.

Эта стадия уступает место третьей стадии – позитивной.

Человек на этой стадии развития начинает понимать, что все существующее вне нашего чувственного опыта не может быть воспринято, познание сверхчувственного недостижимо; изучать нужно только то, что представляется нашим чувствам, именно явления; изучать мы должны только связь явлений и законы этой связи. Если мы находим, что два явлений таковы, что одно постоянно следует за другим, то мы можем сказать, что между ними есть связь последовательности или что они связаны законы последовательности. То же самое следует сказать о сосуществовании и последовательности явлений. Все вопросы о внутренней сущности вещей, о начале мира нужно отбросить так же, как и вопросы относительно того, что находится вне сферы чувственного восприятия. Мы должны стремиться к познанию законов, к знанию положительному. Это – третья стадия развития человеческого ума. Для человеческого разума идеальным состоянием является достижение положительной или позитивной стадии развития.

Вот три стадии, которые человеческое познание должно пережить, и оно, действительно, их пережило, но пережило не вполне, потому что в современном человеческом познании есть некоторые виды познания, которые дошли до третьей стадии развития, до позитивной, но есть и такие, которые остановились на стадии теологической или метафизической. Астрономия, физика, химия оставили теологические и метафизические способы объяснения и находятся на позитивной стадии; химия перестала быть алхимией, астрономия перестала быть астрологией; что же касается наук моральных и социальных, то они до сих пор еще не свободны от теологических и метафизических объяснений. Таково, например, объяснение божественного происхождения власти. Это объяснение теологическое. Так называемое «право личности» есть объяснение абстрактное или метафизическое. Таким образом в социологии еще и теперь есть остатки прежних состояний умственного развития. Из этого легко понять, что, по Конту, умственная анархия общества зависит от одновременного существования трех решительно непримиримых форм познания: теологической, метафизической и позитивной.

Каким же образом освободиться от этих противоречий? Каким образом построить социальную науку, свободную от метафизики и теологии? Для решения этого вопроса Конт строит свою знаменитую иерархию или классификацию наук. Цель этой классификации заключается в том, чтобы расположить науки в естественном порядке для правильного их изучения и для правильной разработки их. Если распределить науки в рациональном порядке, то задача изучения мира зна-

чительно облегчается и становится на правильный путь. О.Конт полагает, что ему удалось указать и уяснить порядок, которого должно держаться при изучении и обработке наук. Он думает, что предметы одних наук большей или меньшей общностью и большей или меньшей простотой. Пользуясь этими признаками, науки можно распределить в их естественном порядке.

Чтобы уяснить себе смысл приведенной аргументации, я покажу, в каком порядке они были изложены Контом. Порядок наук у него был следующий:

1. Математика, 2. Астрономия, 3. Физика, 4. Химия, 5. Биология, 6. Социология.

Вот естественный порядок, существующий между науками, которые отличаются одна от другой степенью простоты и общности своего предмета. Например, если мы возьмём физику и астрономию, то увидим, что предмет физики менее общ, чем предмет астрономии: если физика изучает тяготение, то это явление может быть изучаемо ею на меньшем числе явлений, чем в астрономии. Возьмём, далее, в пример биологию. Если мы сравним ее с физикой, то увидим, что биологические явления суть в то же время явления физические, – они именно суть явления теплоты, электричества и т.п.; но очевидно, что в физике электричество оказывается явлением более общим, чем в биологии. Здесь это явление ограничено только сферой живых существ, организмов. Из этих примеров мы видим, что науки у Конта располагаются по уменьшающейся общности явлений. С другой стороны, они располагаются по возрастающей сложности явлений. Если бы мы, например, сравнили биологию с химией, то увидели бы, что предмет биологии гораздо сложнее, чем предмет химии, потому что биологические явления обусловливаются рядом причин физических, химических и т.п. Если же мы будем рассматривать социальные явления, то они окажутся ещё более сложными, чем явления биологические. Социология изучает явления, определяющиеся как биологическими причинами, так и физическими и химическими. Так как социальные явления сложнее явлений, изучаемых другими науками, то, следовательно, социология сложнее всех других наук.

Если мы обратим внимание на то, каким образом у Конта науки идут одна за другой, то найдём для себя указание относительно того, после каких наук следует изучать ту или другую науку. Если мы приступим к изучению химии, не изучивши физики, то мы не будем в состоянии изучать ее должным образом, так как знание законов физики необходимо предшествует знанию законов химии. Приступая к изучению биологии, по мнению Конта, мы необходимо должны знать физику и химию, потому что физика и химия изучает в более общем виде те же явления, которые изучает биология. Точно так же для изучения социальных явлений необходимо предварительное изучение астрономии, физики, химии и биологии. (При разборе классификации наук я ничего не сказал о математике. В учении Конта математика занимает совершенно особое место: она должна предшествовать всем наукам. Приступая к изучению наук, ее надо изучить прежде всего. Математика, по мнению Конта, должна быть настоящею исходной точкой всякого рационального образования).

Но спрашивается, чего можно достигнуть классификацией наук? Почему для построения социологии необходимо изучить и другие науки? Если следовать пла-

ну О. Конта, то прежде всего надо начинать с изучения точных наук (астрономии, химии, физики), которые отрешились от метафизики и теологии и исследуют только лишь законы явлений. Благодаря изучению их, наша мысль настолько дисциплинируется, что не будет в состоянии стремиться к чему бы то ни было, что находится вне сферы чувственного опыта, и если столкнется с этими вопросами при изучении социологии, мы должны будем пройти ряд наук, которые уже находятся на позитивной стадии. Кто изучит предварительно те науки, которые логически предшествуют социологии, тот дисциплинирует свой ум и начинает понимать, что социальные явления определяются не производством божества, а подчиняются известным законам. Благодаря этому, социальная наука освободится от каких бы то ни было метафизических и теологических теорий и перейдет в позитивную стадию. Таким образом Конт думает создать социологию. Но каковы результаты, к которым приходит Конт?

Я не решусь изложить всех его социологических взглядов, но эти взгляды для нашей цели в данный момент не представляют важности; ограничусь лишь немногими замечаниями[1]. По мнению Конта, социология делится на две части: статику и динамику. Та часть социологии, которая изучает условия, благодаря которым существует общественная жизнь, называется статикой. Та часть социологии, которая изучает законы развития общества, называется динамикой. В первой части Конт находит, что социальная жизнь существует потому, что человек по природе своей наделен инстинктом стремления к себе подобным, но он не утверждает, как это делают утилитаристы, что люди соединяются потому только, что им это выгодно[2]. Люди соединяются в общества в силу естественного социального влечения. Конечно, человек не свободен и от эгоистических влечений; эти два влечения находятся в человеке в постоянном антагонизме.

Во второй части, в социальной динамике, Конт задается вопросом, можно ли назвать развитие человечества усовершенствованием? И на этот вопрос отвечает утвердительно. Развитие общества приводит к тому, что наши чисто человеческие свойства одерживают перевес над животными и органическими свойствами. Но человеческими свойствами мы можем назвать такие свойства, как нравственные, умственные и эстетические. Из этих свойств Конт выше всего ставит умственные способности, потому что от развития разума зависит развитие как эстетических, так и нравственных способностей. По мнению Конта, ни нравственные, ни эстетические стремления не имеют никакой ценности без интеллекта: только при помощи умственных сил человек может совершенствоваться во всех этих отношениях. Таким образом, на вопрос, какая самая высокая способность человека, Конт отвечает – разум.

На этом заканчивается философская система О.Конта, которую можно было бы резюмировать в следующих выражениях. Мы должны стремиться к реорганизации общества; для этого необходимо построить социальное учение, которое было бы совершенно свободно от метафизических элементов. Для этого Конт строит

---

[1] Милль Дж. С. Огюст Конт и позитивизм. – М., 1897. – С. 93 и д.
[2] Об этом см. ниже гл. 22-ю.

свою классификацию наук, благодаря которой приходит к построению положительной социологии.

В таком положении находится то, что создал О. Конт до 1842 г. Но, как я сказал, на этом ещё не прекратилась его литературная деятельность. После 1842 года начинается второй период её. В этот период его деятельности мы находим некоторый перелом в его миросозерцании. Для объяснения этого переворота надо обратить внимание на одно событие в жизни Кота. Дело в том, что Конт был очень несчастлив в семейной жизни и в 1845 г. разошёлся со своей женой. После этого ему пришлось познакомиться с графиней Клотильдой Де-Во. Эта женщина, по его словам, соединяла необыкновенные нравственные свойства с выдающимися умственными дарованиями. Конт проникся к ней чувством уважения и любви. Его любовь, носившая характер чистый, платонический, произвела полную революцию в его душе. Она, по его собственному признанию, заставила его убедиться в том, что он ошибся, отводя в жизни первое место разуму, что он напрасно придавал ему такое большое значение: в душе человека есть ещё чувства, которые необходимо принимать во внимание. Руководствуясь этими соображениями, Конт превратил философию в религию, и второй период его деятельности вследствие этого характерно отличается от периода до 1842 года. В первом периоде его целью являлась философия, он соединил науки в одну систему философии, во втором периоде он философию превратил в религию. Разумеется, религия казалась несовместимой с тем позитивизмом, какой проповедовал Конт, и потому многие позитивисты не признают второго периода его литературной деятельности, объясняя его происхождение душевным расстройством философа. Но основания, которые они приводят, мало убедительны[1].

Конт думал, что надо найти предмет религии, а предметом религии может быть нечто такое, чему свойственна бесконечность, но что в то же время обладало бы реальным конкретным характером и было бы способно вызывать уважение. Таким предметом, по мнению Конта, является человечество; это «коллективное существо, это «великое существо» (Grand Etre), как он его называет. Начало человечества находится в бесконечно-отдалённом прошлом, а конец теряется в неопределённом будущем. Обращая внимание на историю человечества, мы находим людей, которые служили на пользу общего блага и которые, действительно, заслуживают того, чтобы память о них сохранилась на вечные времена. «Заметьте, – говорит О.Конт, – что даже самые выдающиеся люди в своём уме живут более с великими мертвецами, чем с живыми людьми, или живут с теми идеальными человеческими существами, которые появятся в будущем». Обращая свой взор в прошлое, в историю человечества, мы видим таких людей, которые проявили великую любовь к людям и достойным образом закончили жизнь свою, работая для ближнего. Поэтому человечество, действительно, достойно уважения и достойно того, чтобы мы служили ему.

У Конта было желание из этой религии сделать настоящую религию, но так как религия невозможна без культа, то он создает целый ряд обрядностей, указывает на необходимость молитв частных и общественных. Это его стремление к

---

[1] См.: Levy-Bruhl L. Die Philosophie August Comte’s. – Leipzig, 1902.

обрядности доходило до того, что он хотел даже создать что-нибудь равносильное крестному знамению. Но самым интересным является его позитивистический календарь, где празднуются в известные дни года те или другие имена великих людей, оказавших услуги человечеству. Вместо святых католического календаря Конт поместил такие имена как: Колумб, Галилей, Уатт, Лейбниц, Юм, Людовик XI, Ришелье, Кромвель, Лавуазье и т.д.

Разумеется, если Конт почитал служителей человечества и возвел это почитание в религию, то в основу его моральной теории должно было лечь благо человечества. Оно должно служить критерием всего того, что должен делать человек. Все, что способствует благу человечества, все, что делается во имя любви к человеку, хорошо. Стремление к личным интересам – не позволительно. Благо других есть единственный мотив человеческой деятельности. Главное правило Конта – жить для других: Vivre pour autrui. Ему не достаточно следовать заповеди: «люби ближнего, как самого себя». Это правило, по мнению Конта, содержит все-таки характер личных расчетов. Нужно жить исключительно для других. Таков вывод из его миросозерцания во второй половине его деятельности[1].

Возникает вопрос, как следует относиться к этому второму периоду. Наиболее видный ученик Конта, Литтре, заявил, что О. Конт во второй половине жизни находился в ненормальном состоянии, и, следовательно, все его творчество за это время не может быть признано. «Позитивная политика» и «Субъективный синтез», которые вышли именно в этот период, необходимо отвергнуть. Но есть позитивисты ортодоксальные, которые утверждают, что между первым и вторым периодом литературной деятельности их учителя есть органическая связь. Кто же из них прав? Мне кажется, правы последние. Нужно признать, что существует одно, а не два учения Конта. Начиная от произведений 20-х годов до «Субъективного синтеза», Конт разрабатывал одну и ту же мысль: «я всю свою жизнь — говорить Конт, — посвятил задаче найти в науке необходимые основы, чтобы на ней построить истинную религию». В конце 4-го тома «Позитивной политики» Конт присоединил свои юношеские работы, относящаяся к 1818-1826 гг. Там мы находим ясно выраженной ту мысль, что философия есть только предварительная работа, а что главная работа есть положительная религия. Следовательно, уже в юношеских годах он мечтал создать религию, имеющую связь с философией[2].

Весьма возможно, что превращение позитивной философии в позитивную религию является, необходимым результатом самого устройства человеческого духа. Пример О. Конта, который, задавшись целью освободить человечество от гнета теологического метода, сам приходить к необходимости превращения философии в религию, может быть, показывает, что для глубоко чувствующего человека невозможно отрешиться от религиозного отношения к действительности, что он не может удовлетвориться одним только объективным изучением её.

Впрочем, я не стану больше останавливаться на рассмотрении этого т. н. мистического периода, а перейду к оценке результатов «Курса положительной философии».

---

[1] См.: Милль. Ук. соч., с. 139 и д.

[2] См.: Levy-Bruhl, 1 с., с. 8.

Что Конт имеет огромную заслугу перед философией, в этом нет никакого сомнения. Он способствовал распространению той мысли, что нельзя строить философию, не приводя ее в связь с наукой. Сам он, сделав попытку подвести итоги человеческому знанию, положил начало той научной отрасли, которую можно назвать «логикой наук». Он произвел огромное влияние на разработку социологии. По его плану писались социологические исследования (например, «История цивилизации Англии» Бокля). Но при всем том философия Конта даже не была собственно философией. Конт, назвав свою систему «философией», многих ввел в заблуждение, он заставил думать, что содержанием его системы исчерпывается содержание философии. На самом деле то, что мы называем философией, у Конта отсутствует. Его система не была «системой мира», которая именно характеризует философию, но это была только «система наук». Он не говорить о душе, о целесообразности мира, о первопричине мира и т. п.; он эти вопросы просто упраздняет. Вместо разума вселенной он говорит просто о законах, которым подчиняется явление.

Кто-нибудь, может быть, скажет, что Конту принадлежит та заслуга, что он доказал невозможность метафизики, что он показал невозможность познания сверхчувственного. На это следует заметить, что это утверждение Конта не содержит ничего нового. Оно уже было давно известно в философии. Англичанам, например, нечего было узнавать у Конта: у них был позитивист Д. С. Милль, свой позитивист Юм, который еще в первой половине 18-го века указал на то, что познание при помощи чувств есть единственное для человека доступное познание.

Если бы спросили, почему же система Конта пользовалась таким огромном распространением, если она совсем не обоснована, то я ответил бы – потому, что она выросла в моменте развитая точных наук, являлась протестом против метафизических теорий и в этом смысле отвечала общему настроению.

Самый главный недостаток системы Конта заключается в том, что у него нить исследовано того, что подлежит нашему познанию и что нет. У Конта нет исследования границ познания, нить исследований того, что такое «вещь к себе», что такое «причинность, что такое «сверхчувственный» и т. п. Другими словами, у него нет той философской дисциплины, которая называется теорией познания и без которой нет возможности более или менее точно ограничить непознаваемое от познаваемого, метафизическое от научного и т. п.[1].

Кто-нибудь может, пожалуй, сказать, что Конт мог просто без теории познания отличать научные положения от не научных. Мне кажется, что именно этого он не мог. Он не имел ясных признаков для отличия метафизических положений от научных. Для того, чтобы видеть, до какой крайности он доводил свою борьбу против метафизики, следует обратить внимание на то, что он считал метафизическим многое такое, что на самом деле не имеет метафизического характера. Так, например, он отвергал так называемый «метод самонаблюдения» в психологии, между тем в настоящее время (как и во времена Конта) ясно установлено, что без самонаблюдения, без внутреннего опыта, невозможно познание психических про-

---

[1] На этот недостаток философской системы О. Конта в русской литературе впервые обратил внимание В. В. Лесевич в сочинениях, указ. на след. стр.

цессов, и что в этом способе познания абсолютно ничего метафизического не содержится[1]. Вот почему английские философы (Д. С. Милль и Льюис), которые относились сочувственно к взглядам О.Конта, тотчас отвергли его взгляд на «самонаблюдение». Между тем Конт не признавал этого метода только потому, что считал его метафизическим, он утверждал, что этот метод могут употреблять только метафизики. Он отвергал гипотезу эфира в физике, считая ее метафизической, между тем как она и в настоящее время составляет основу объяснения многих явлений. Понятие химического «сродства» казалось Конту метафизическим, с чем, конечно, не согласится ни один современный ученый. Если бы, поэтому, наука следовала предписанию Конта и отбрасывала все, что Конт признавал метафизическим, то она, несомненно, остановилась бы в своем развитии. Такое неточное отграничение метафизического от научного произошло оттого, что у Конта не было того, что так необходимо для обоснования всякой научной философии, именно теории познания. Философия Конта не нашла продолжателей. Его ученики (Литтре, Вырубов и др.) решительно ничего не могли прибавить к тому, что было сказано Контом. Бесплодной, как мне кажется, она оказалась именно оттого, что в ней не было теории познания. Поэтому те из наших писателей (напр., В. Лесевич), которые чувствовали склонность к позитивизму, которые относились отрицательно к метафизике, очень скоро покинули Конта и перешли к Канту, у которого они нашли обоснованное учение невозможности познания сверхчувственного. Если адепты покинули своего учителя, то это является несомненным доказательством того, что контовский позитивизм навсегда сделался достоянием истории.

Литература

Сочинения О. Конта:

Comte A. Cours de philosophie positive. – Paris, 1830.
Comte A. Systeme de politique positive. – Paris, 1854.
Comte A. Synthese subjective. – Paris, 1856.

Сочинения о Конте:

Littre E. Auguste Comte et la philosophie positive. – Paris, 1863.
Mill J. S. Auguste Comte and positivisme. – Paris, 1865.
Льюис и Д. С. Милль. Огюст Конт и положительная философия. – СПб., 1867.
Д. С. Милль. Огюст Конт и позитивизм (с приложением статей Г. Спенсера и Уорда о Конт). – М., 1897.
Gruber H. Auguste Comte: der Begründer des Positivismus: Sein Leben und seine Lehre. – Freiburg, 1889.
Levy-Brühl L. Die philosophie August Compte's. – Paris, 1902.

[1] См.: Мозг и Душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. Публ. лекции, чит. в Киеве в 1898-1899 гг. — СПб., 1900. — Лекция 5.

Лесевич В. В. Опыт критического исследования основоначал позитивизма. – СПб., 1877.

Риголаж. Изложение социологии Конта. – СПб., 1898.

Яковенко В. И. Огюст Конт. (Биографическая библиотека Ф. Павленкова). – СПб., 1894.

Представители новейшего позитивизма:

Göring C. System der kritischen Philosophie. – Leipzig, 1875.

Laas E. Idealismus und Positivismus. – Berlin, 1879.

Riehl A. Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung fur die positive Wissenschaft. – Leipzig, 1876.

Dühring E. Kursus der Philosophie. – Leipzig, 1875.

Avenarius R. Philosophie als Denken der Welt gemass dem Princip des kleinsten Kraftmasses. – Leipzig, 1876.

Авенариус Р. Философия, как мышление о мире сообразно принципу наименьшей меры сил. – СПб., 1899.

Mach E. Analyse der Empfindungen. – Jena, 1886.

Мах Э. Научно-популярные очерки. Вып. 1-й. Этюды по теории познания. – М., 1899.

Лесевич В. В. Письма о научной философии. – СПб., 1878.

Лесевич В. В. Что такое научная философия? – СПб., 1891.

ГЛАВА XV

АГНОСТИЦИЗМ (Г. СПЕНСЕР)

В настоящей главе я предполагаю познакомить с тем философским направлением, которое называется агностицизмом[1]. Это направление обыкновенно считается родственным позитивизму, а самым видным представителем его в современной философии считается английский философ Герберт Спенсер. Обыкновенно принято думать, что Герберт Спенсер позитивист того же типа, каким является и Огюст Конт, но это совершенно не основательно: мы сейчас увидим, что между Контом и Спенсером есть огромная разница. Эта разница настолько велика, что называть Спенсера позитивистом просто мы не имеем никакого права. О Спенсере у нас в России сложилось убеждение, что он материалист и позитивист, что он истинный представитель современной научной философии. К такому выводу приходили вследствие того, что делали поверхностный обзор того, что он писал. Предполагали, что автор «Биологии», в известном смысле представитель естествознания, не может, конечно, отнюдь признавать того, что возможны какие-либо метафизические теории. Но в такого рода суждениях обнаружилась обычная привычка судить по известному шаблону. Так как в последнее время естествознание выступило противником каких бы то ни было метафизических построений, то для многих достаточно видеть, что философ имеет какое-нибудь отношение к естествознанию, для того, чтобы решить a priori, что он должен относиться враждебно к метафизическим построениям. Можно сказать больше, многие из тех, кто читают произведения Спенсера, остаются притом убеждены, что он позитивист и материалист. Они, читая его произведенья сквозь очки обыкновенного материализма и позитивизма, видели в нем материалиста и позитивиста, чего в нем на самом деле нет.

Для того, чтобы быть в состоянии лучше определить отношение Спенсера к метафизике и позитивизму, определили сущность позитивизма. Как мы видели, позитивизм не признает возможности познания чего-либо сверхчувственного, он утверждает, что все наше познание ограничивается только лишь тем, что находится в чувственном опыте; о том, что находится вне нашего чувственного опыта, мы ничего не знаем, мы даже не знаем, существует ли оно. Мы должны просто об этом ничего не говорить. Как мы видели, Конт так и поступал. Он ограничивал все наше познание законами явлений. Он упразднял всякое познание сверхчувственного. Но если признать это определение, то можно ли сказать просто, что Спенсер был позитивист?

Мне кажется, что Спенсер далеко не был позитивистом. У него мы находим характерные особенности метафизического построения, и поэтому напрасно некоторые думали воспользоваться Спенсером для того, чтобы противопоставить его метафизическим построениям. Это показывает только, что они Спенсера не понимали. Спенсер так сильно уклоняется от позитивистического направления, что его скорее можно было бы назвать метафизиком.

---

[1] От греч. слова, что значит «познание». Учение, которое признает непознаваемость абсолютного бытия.

Перейдем к рассмотрению того, как сложилась система Г. Спенсера. Г. Спенсер родился в 1820 году в Англии, в Дерби. Его отец был народным учителем. Уже в ранние годы Г. Спенсер обнаружил любовь к естествознанию, для изучения которого пользовался библиотекой своего отца. Систематического университетского образования он не получил. От поступления по предложению дяди в Кембриджский университет он отказался. Имея в виду, как схоластически велось в то время в Кембридже преподавание, мы поймем, что оно могло только оттолкнуть его. Таким образом Спенсер в университет не поступил, но, готовясь к какой-либо интеллигентной профессии, он серьезно занимался изучением математики. В 1837 году он делается инженером путей сообщения. Деятельность инженера, повидимому, до некоторой степени его удовлетворяла. Но плохое материальное обеспечение, связанное со своего рода деятельностью, заставило его в 1845 году перейти к литературной деятельности. Он посвящает себя журналистике и первоначально пишет преимущественно на политические темы. В 1847 году он выпускает свое первое большое сочинение «Социальная статика» и обращает на себя этим внимание всего тогдашнего ученого мира, вступает в дружбу с такими выдающимися людьми того времени, как Джон Стюарт Милль, Гексли, Тиндаль, Джордж Грот, Джордж Эллиот и др. Дружба с такими людьми не осталась без влияния на его умственное развитие. Между тем Спенсер продолжает свою журнальную деятельность. За это время он пишет громадное количество статей по самым разнообразным вопросам политики, этики, философии, общим вопросам естествознания. На первый взгляд может показаться, что в этих его произведениях нет никакой связи. Но если мы вглядимся лучше, то увидим, что на самом деле между всем, что он написал, была связь, была общая мысль, которая красной нитью проходит через все его сочинения, – это идея развития, идея эволюции. В 1839 году он прочел книгу Ляйеля, посвященную критике учения Ламарка. Критика эта Спенсера не убедила, но, познакомив его с идеей развития, открыла перед ним широкую перспективу и оставила навсегда глубокий след на всех его научных работах. Спенсер решил воспользоваться этой идеей и в 55-году написал свое сочинение «Основы психологии» (Principles of Psychology), основанное на идее наследственности психических способностей и идеи эволюции.

Это сочинение, написанное им в 55-м году, было известно уже Дарвину, который в предисловии к своей книге «Происхождение видов», вышедшей в 1859 году, считал своим долгом заявить о том, что приоритет в этой области принадлежит, между прочим, Герберту Спенсеру. Это одно уже показывает, что Г. Спенсер не был дилетантом в области естествознания, что он обладал глубокими познаниями в этой области. В 1860 году у Г. Спенсера является более широкая мысль. Он решает воспользоваться идеей развития для того, чтобы построить систему Мира, он хочет построить на ней свою систему философии. Эту систему он называет «Синтетической философией». Это был план грандиозного труда; по тому плану, какой он себе наметил, ему пришлось бы употребить не менее двадцати лет на его выполнение. По плану сочинение должно было заключать в себе, по крайней мере, десять томов. Для журналиста-бедняка эта задача казалась невыполнимой. Тогда он стал искать работу, которая помогла бы ему осуществить его мысль. Но здесь он

натолкнулся на непреодолимый трудности. Сначала он обратился к своим друзьям. Д. С. Милль, занимавший тогда видное место в Ост-индской компании, старался подыскать ему подходящее место, которое обеспечило бы ему существование и не отнимало бы времени, необходимого для выполнения его плана, но хлопоты его не увенчались успехом. Тогда Г.Спенсер обращается к правительству с просьбой о субсидии, необходимой ему для выполнения его плана. Гексли, Дж. Грот очень хлопотали за него, давая о нем самые лестные отзывы. Но правительство отказало ему в субсидии, и тогда Спенсер, решив во что бы то ни стало осуществить свою мысль, открыл подписку на свои сочинения. Он объявил, что намерен написать систему философии по предлагаемому плану и обращается к тем, кто этим интересуется, помочь ему. Сначала подписка была незначительна, но все-таки дала ему возможность начать печатание его труда. Он выпустил два первых тома. Но средства его скоро истощились, так что он вновь не в состояли был продолжать свой труд. Тут на помощь ему пришли его друзья, которые помогли ему и дали средства окончить его многотомный труд. Полностью он был закончен не в двадцать лет, как предполагал Спенсер, а почти в пятьдесят. Труд этот представляет нечто поразительное по обнаруженной в нем эрудиции. Из десяти томов первый том посвящен «Основным началам», два следующие — «Биологии», два — «Основаниям психологии», три — «Основаниям социологии» и два последних — «Основаниям этики». Из этого перечня уже можно видеть, что это произведение обнимает все области человеческого знания, и нужно сказать, что оно выполнено Г. Спенсером с удивительным совершенством. Здесь он обнаруживает умение не только хорошо разбираться в общих основах, но и в разборе мельчайших деталей. Труд его был закончен в 1898 году. Весьма любопытно то обстоятельство, что план сочинения он составил в 1860 г. и пятьдесят лет писал, почти не отступая от этого плана. Отсюда мы уже видим, что основная идея, путь, по которому нужно было идти, был ему вполне ясен, вполне определен уже в 1860 году. Это сочинение сразу поставило его в ряды величайших мыслителей. Все убедились, что имеют дело с замечательнейшим философом. Льюис в своей «Истории философии» спрашивает: «Создала ли Англия мыслителя более выдающегося, чем Спенсер?» Дарвин называет его величайшим из ныне живущих философов. Д. С. Милль сравнивает его по эрудиции с Огюстом Контом, а в устах такого почитателя Конта, каким является Милль, это было величайшей похвалой. Гексли говорить, что нить ни одного произведения, в котором в такой полноте была бы развита идея эволюции, как в системе Спенсера. Г. Спенсер был выдающимся мыслителем, с которым необходимо познакомиться. Влияние его на философскую мысль было громадно. В России его читали и продолжают читать. Нельзя взять в руки французского сочинения по психологии, чтобы не увидать в нем отражения взглядов Спенсера; в Италии он пользуется еще большей популярностью.

Я не стану знакомить со всеми его философскими построениями, это завело бы нас слишком далеко, Я предполагаю познакомить только с его «системой мира» и

коснусь только тех философских проблем, которые он излагает в своей книге «Основные начала»[1].

В ней Спенсер начинает с примирения науки и религии. Кажется с первого взгляда, что нет большей противоположности, чем противоположность между религией и наукой. Это происходит вследствие того, что религия нередко пытается разрешить такие вопросы, которые она не может разрешить при помощи собственных сил и которые под силу только науке. С другой стороны, наука стремится к разрешению таких вопросов, которые относятся только к области религии. Задача Спенсера заключается в том, чтобы показать, что между ними существует общность, что можно признать нечто общее у науки и религии. Примирение, по мнению Спенсера, заключается в том, что все религиозные системы и наука сходятся в том, что признают существование непознаваемого абсолюта, совершенно непостижимой реальности.

Чтобы убедиться в этом, рассмотрим, какие вопросы поставляют религиозные системы. Как бы они ни были различны, они прежде всего ставят вопрос, откуда получает начало мир? Все ответы на эти вопросы можно разделить на три группы. Во-первых, можно сказать, что мир существует сам по себе, существует вечно и ниоткуда не получил начала; во-вторых, что мир создал сам себя (ответ пантеистов); в-третьих, что мир создан некоторой силой, находящейся вне его (ответ теистов).

Попробуем разобраться в этих ответах, и мы увидим, что каждый из них содержит в себе нечто непонятное, непостижимое.

Возьмем первый ответ — мир не создан, он существовал вечно. Говоря, что он сам по себе существует, мы тем самым устраняем всякое понятие о причинности. Но без причинности мы не можем мыслить. Далее, допуская, что мир вечно существует, мы допускаем позади нас бесконечность — понятие, которое просто немыслимо для нас. Таким образом первый ответ, что мир вечен, не получает начала, никем не создан, содержит в себе нечто непостижимое. Второй ответ, ответ пантеистов — мир и Бог одно и то же, мир создал сам себя. Если мы постараемся понять этот ответь, то убедимся, что соединение терминов, какое мы находим в выражении «мир создал сам себя», есть нечто недоступное для нашего понимания. Точно так же непонятным оказывается всякое другое возможное объяснение[2].

К тому же самому мы придем в том случае, если мы пожелаем объяснить природу вселенной. Для того, чтобы дать ответь на этот вопрос, мы должны отыскать причину вещей, а это приводить нас в конце-концов к необходимости признать первую причину, потому что каждая причина предполагает свою причину; переход таким образом от причины к причини, мы в конце-концов должны прийти к некоторой первопричине всех вещей. Но понятие первопричины содержит в себе нечто непонятное. Первопричина может быть или конечной, или абсолютной. Если она есть нечто конечное, тогда она должна иметь свою причину, за которой

[1] Spencer G. First Principles. – London, 1862. (Русск. пер.: Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897).
[2] Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897. – §11.

тянется целый ряд других причин. Если она есть нечто абсолютное, то она беспричинна; а беспричинное не может быть понято человеческим умом. Поэтому Спенсер находить, что все религиозные системы, как бы они ни отличались друг от друга, сходятся в признании того, что «существование мира со всем тем, что он содержит, и со всем тем, что его окружает, есть тайна, вечно требующая объяснения».

Перейдем теперь к наукам. Спрашивается, с чем оперируют науки? Науки оперируют с такими понятиями, как пространство, материя, душа и т. д. Но все эти понятия необъяснимы. В самом деле, что мы о них знаем? Что положительного, например, мы можем сказать о пространстве? Реально пространство или нет, находится ли оно вне нас или в нас? Все это вопросы, на которые мы не можем дать никакого ответа. Сущности пространства никто объяснить не может. Может быть, мы о материи знаем что-нибудь больше? Нет. Если мы поставим вопрос о делимости материи, то мы можем сказать, или что она состоит из неделимых атомов, или что она делима до бесконечности; ничего третьего мы допустить не можем. Допустим, что материя состоит из неделимых атомов, допустим, что атомы — это некоторые материальные протяженные точки; в таком случае они должны быть делимы. Если так, то неделимость материальных точек для нас непостижима. Но допустим, с другой стороны, что материя состоит из математических точек, в таком случае будет непонятно, каким образом протяженная материя может состоять из математических точек. Какого-нибудь третьего положения здесь допустить нельзя. Следовательно, понятие о материи содержит в себе элементы непостижимого, оно есть нечто противоречивое. Понятие материи — необъяснимо. Возьмем, далее, понятие души. Во мне существует нечто, что желает, рассуждает, чувствует, — во мне есть душа. Это «нечто» несомненно существует!.. Но что представляет собою это нечто, в чем сущность его — мы сказать не можем.

Таким образом, основные научные понятия представляют реальности, которые не могут быть нами постигнуты[1].

Всякое человеческое познание относительно. Человеческий ум не способен к абсолютному знанию, мы не в состоянии познать абсолют, если мы даже допустим его существование. Но почему мы можем познать его? Потому что все наши познания заключаются в том, что мы неизвестное сводим к чему-нибудь известному, что мы познаваемый предмет сравниваем с чем-нибудь другим, нам известным. Возьмем, например, какой-нибудь организм. Если я скажу, что мое знание о нем заключается в том, что это «животный» организм, то это значит, что я его отношу в известный класс. Если же я не в состоянии этого сделать, я не могу познавать. Если я говорю, что это органическое тело есть «растете», то я его познаю, и это познание заключается в отнесении данного тела в известный класс. Но применимо ли это к познанию абсолюта? Конечно, нет. Ведь абсолют ни с чем сравнивать нельзя, его нельзя отнести ни в какой класс, а значит его и познать нельзя. Мы можем признать его существование, но все-таки познать его мы не в состоянии. Абсолют — не познаваем. Признание существования абсолюта требуется природой нашей мысли, потому что все то, что мы воспринимаем, имеет характер относи-

---

[1] Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897. – §§ 15-21.

тельный, но все относительное относительно потому, что относится к чему-нибудь реальному, не относительному. Если мы признаем, что познание мира носит характер относительный, то этим самим мы признаем, что абсолют существует, потому что без абсолютного не могло бы существовать относительное. Все наше познание чувственного мира относительно: мы не можем мыслить его, не признавая существования абсолютного. Существование абсолютного, следовательно, вытекает из природы нашего мышления. Отсюда наше неуничтожимое убеждение в существовании абсолюта[1].

Таким образом получается возможность примирения между наукой и религией. Даже обыкновенный человеческий рассудок утверждает существование какой-то абсолютной реальности. Наука доказывает, что эта реальность не такова, какою мы ее себе представляем, что ее мы познать не можем. «В этом признании реальности, по своей природе совершенно непостижимой, религия находит утверждение, совпадающее с её собственными. Мы должны на каждое явление смотреть, как на обнаружение некоторой силы, которая оказывает на нас воздействие; хотя вездеприсутствие немыслимо, однако, так как опыт не обнаруживает никаких границ распространения явлений, то мы не в состоянии мыслить границ присутствия этой силы, и научная критика поучает нас, что эта сила непостижима. Это познание Непостижимой Силы, называемой Вездесущею, вследствие нашей неспособности указывать её границы, есть именно то сознание, на котором основывается Религия»[2].

На этом оканчивается та часть философии Спенсера, которая занимается исследованием непознаваемого. Показав, таким образом, что в основании мира заключается абсолютная реальность, непознаваемое, он переходит к тому, что он называет познаваемым. Весь мир распадается на две части: на познаваемое и непознаваемое. Познаваемое и составляет предмет науки и философии.

Он разбирает познаваемое прежде всего с точки зрения философии, а потому нам не безынтересно будет узнать, как Спенсер определяет философию. Философия, по его определению, есть наука обо всех вещах, обо всем мире. Частные науки исследуют отдельные части мира, а та наука, которая не имеет пределов для своего изучения, которая изучает мир, Бога, природу, все, должна быть названа философией. Она содержит в себе самые высокие обобщения. Предмет философии мы можем подразделить на две части — мир внутренний, субъективный, то, что находится внутри нас, и то, что находится вне нас, мир объективный, физический, мир материальный[3].

Обратимся, прежде всего, к миру материальному, и мы увидим, что предметом его является материя, которая совершает движение в пространстве и времени. Вот на этих четырёх понятиях – материи, движения, пространства и времени – и зиждется вся наука об объективном мире. Взгляд Г. Спенсера на сущность материи представляет громадный интерес, потому что показывает, насколько он был далёк от популярного материалистического понимания. Что такое материя? Чтобы отве-

---

[1] Там же. – Ч. 2-я.
[2] Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897. – §27.
[3] Там же. – Ч. 2-я, гл. 1-я и 2-я.

тить на этот вопрос, мы должны рассмотреть, в чём она обнаруживается? Я держу какую-нибудь вещь в руке и чувствую, что она оказывает на руку известное давление, что она обнаруживает известную силу. Далее, я хочу привести какую-либо материальную вещь в движение и чувствую, что она оказывает сопротивление, опять-таки обнаруживает известную силу. В обнаружении известной силы заключается сущность материи. Всякий вид материи мы знаем только в том отношении, что она оказывает известное сопротивление и обнаруживает известную силу. Поэтому материя в действительности есть то же, что сила. Только определяя материю через понятие силы, мы поймём, что такое материя. Но сила для нас понятна только субъективно, как нечто духовное. Заметив, что материя есть сила, Спенсер утверждает, что мы не можем себе представить, что материя может уничтожаться. Отсюда выводится закон неуничтожаемости материи или силы. Это то же, что в физике называется законом сохранения энергии. Только физика стремилась доказать его, Спенсер же находит, что закон неуничтожаемости материи или сохранения силы есть истина, не допускающая доказательства, есть априорное положение. Доказавши, что материя есть сила, что эта сила неуничтожима, он видит в этом ещё одно доказательство того положения, что позади всех вещей, или воспринимаемых нами явлений, находится сила, абсолютная сила. Все, что мы знаем в материальных явлениях, есть обнаружение абсолютной силы[1].

Если мы знаем, что весь объективный мир, все то, что нами воспринимается, обнаруживается в виде материального движения в пространстве, то нужно найти ещё третий закон, которому были бы подчинены все эти движения. Спенсер – философ, он стремится к определению природы вещей, ему надо найти такой закон, который применялся бы ко всему, ко всем явлениям мировой жизни, ко всему космосу, и он нашел этот закон, который он назвал законом развития, законом эволюции. Этому закону подчинены все явления мировой жизни, начиная с самых элементарных и кончая самыми сложными[2].

Приведу предварительно несколько примеров, чтобы тем легче было формулировать этот закон. Возьмем, например, солнечную систему. По мнению астрономов, в мировой жизни был такой момент, когда та материя, из которой создалась солнечная система, представляла собою огненно-жидкую массу, находившуюся в состоянии полной разреженности. Впоследствии наступил момент, когда, благодаря различным условиям, эта масса материи начала интегрироваться, скопляться в известных местах и образовала солнечную систему. Эта последняя образовалась, таким образом, путем интеграции или соединения в одно целое огненно-жидкой массы. По выражению Спенсера, солнечная система образовалась потому, что материя интегрировалась. То же самое можно сказать и относительно нашей планеты. Земля, которая раньше тоже представляла собою расплавленную массу, с течением времени скопилась в меньшее пространство и образовала единое целое. Она образовалась вследствие интеграции материи.

Если мы возьмём примеры развития вообще, то увидим, что интеграция во всех случаях является необходимым условием развития.

---

[1] Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897. – §§48-54.
[2] Там же. – Гл. 14-я.

Растительный организм растет, увеличивается вследствие того, что он извлекает из воздуха находящиеся в нем в разреженном состоянии газы, извлекает из почвы различные химические вещества; все эти элементы концентрируются, собираются в одно, и вследствие этого происходит рост организма. Животный организм в свою очередь растет вследствие того, что поглощает растительные и другие животные организмы. Таким образом интеграция веществ является необходимым условием развития растений и животных существ. То же самое происходит и в социальном организме. Сначала мы видим мелкие владения отдельных лиц, которые со временем соединяются в более крупные, феодальные, эти последние соединяются в королевства, и, наконец, ряд смежных королевств интегрируется и дает один сложный социальный организм – империю. Возьмём ещё пример из развития языка. В настоящее время есть слова, представляющие из себя нечто единое, целое. Но было время, когда эти слова разделялись на много других самостоятельных слов. Например, слово «распределение». Теперь это одно целое слово, но было время, когда каждая из частей, составляющих это слово, жила отдельной, самостоятельной жизнью. Впоследствии эти части интегрировались. На ранней стадии развития орудия промышленности представляли нечто простое. В настоящее время в промышленности употребляются сложные машины, состоящие из огромного количества таких орудий. Они интегрировались, соединились в одно целое. И здесь, таким образом мы видим, что интеграция есть необходимое условие развития.

Но условием развития является не одна только интеграция. В то время, как весь агрегат стремится к интеграции, отдельные части его индивидуализируются, или, как Спенсер выражается, дифференцируются. Это есть не что иное, как переход от однородного к разнородному. Такой переход тоже является необходимым условием развития. Для пояснения возьмём опять солнечную систему. Когда расплавленная масса интегрировалась и скопилась в различных местах в одно целое, она образовала отдельные планеты, из которых каждая имеет свои особенные свойства: свою орбиту, свою величину, удельный вес и т.п. Следовательно, солнечная система образовалась из материи, которая интегрировалась, и в то же время стала дифференцироваться. Ещё резче это нам бросится в глаза, когда представим себе, что земной шар первоначально представлял из себя однородную массу: каждая её часть была тождественна другой части, но теперь поверхность её совсем не однородна, напротив, весьма разнородна, разнообразна. В одной части она покрыта водой, в другой – находятся горы, в третьей – равнины, одна часть земли имеет один климат, другая – совершенно противоположный и т.д. Словом, различные части поверхности земли весьма разнообразны. Процесс дифференциации мы замечаем и в развитии организма. Если мы проследим развитие организма, начиная от его зародышевого состояния, то мы заметим, что сначала зародыш совершенно однороден, но затем дифференцируется, и дифференциация доходит до высшей степени у взрослого организма. То же самое мы заметим, если сравним дикаря и культурного человека. У последнего организм гораздо более дифференцирован, чем у первого. Этот закон оправдывается и по отношению к человечеству, взятому в целом. В настоящее время мы видим большое количество разных рас, из которых каждая имеет свой язык и свои характерные индивидуальные осо-

бенности. По мере того, как человечество все больше и больше дифференцируется, то же происходит и в социальном организме, отдельные члены которого стремятся стать разнородными, стремятся к дифференциации. Если мы возьмём членов какой-нибудь общины дикарей, то мы увидим, что они почти совершенно похожи друг на друга. Каждый член этой общины в одно и то же время и земледелец, и охотник, и рыболов, и портной, и сапожник, и купец, и воин, в современной же культурной жизни различные отрасли труда распределились между различными членами общества. Вследствие чего эти последние сделались различными, дифференцировались, и эта дифференциация идет все дальше и дальше.

Если мы рассмотрим продукты человеческого ума, то увидим и тут, что они идут по пути дифференциации и из элементов однородных переходят в элементы разнородные. Если мы возьмём, например, современную письменность, скульптуру, живопись, то на первый взгляд кажется, что это суть совершенно разнородные продукты человеческого духа, но можно доказать, что они ведут своё начало от древних письмен, от тех знаков, которые изображались на древних храмах.

Переход однородного в разнородное должен совершаться потому, что однородные элементы отличаются неустойчивостью, и для того, чтобы сделаться устойчивыми, им надо сделаться разнородными. Это мы можем объяснить, если возьмём в пример какой-нибудь элементарный организм, например, амёбу. Строение её чрезвычайно однородно, и вследствие этого она очень дурно приспособлена к окружающей среде и не имеет возможности сопротивляться внешним влияниям. То же самое следует сказать относительно первобытного общества. Какое-нибудь бродячее племя дикарей отличается полной неустойчивостью и неопределённостью, так как остаётся неопределённым, какую оно занимает территорию, каким законам оно должно подчиняться ит.п. По мере развития являются и определённость и устойчивость. По мере того, как человечество развивается, оно становится разнообразным и устойчивым. Таким образом закон эволюции мы можем формулировать следующим образом. Эволюция есть интеграция материи, сопровождаемая дифференциацией частей образуемого агрегата. Все в мировой жизни стремится от состояния однородности перейти к состоянию разнородности, к интеграции и соответствующей её дифференциации. Этот закон относится к явлениям всей вселенной, ему подчинен весь космос. Этот закон, по мнению Г.Спенсера, – закон универсальный. Всё во вселенной стремится к интеграции, сопровождаемой дифференциацией.

Спрашивается, что будет, если все явления станут развиваться по указанной схеме? Будет ли это развитие все идти вперед или остановится? Мы могли бы ожидать, что Спенсер ответит на этот вопрос утвердительно. Но он находит, что эволюция должна идти до известного предела, что наступит момент, когда эволюция остановится.

Я не стану излагать в полноте его теорию, в виду сложности аргументации, а только скажу о тех результатах, к которым он приходит. Возьмём какой-либо агрегат. Он содержит в себе известное количество силы. Легко представить, что такое же количество силы находится и вне агрегата. Но мы можем себе представить также, что количество силы, заключающееся в этом агрегате, будет больше количества тех сил, которые находятся вне этого агрегата и которые оказывают проти-

водействие агрегату. При этих условиях агрегат может противостоять этой силе. Но представим себе далее, что количество силы, заключающейся в агрегате меньше сил, действующих извне; тогда он не будет в состоянии противостоять этим силам. По мнению Г. Спенсера, постоянная дифференциация организмов должна привести к такому положению, когда количество силы антагонистической для агрегата будет больше, чем силы самого агрегата, и с этого момента он не будет более ни интегрироваться, ни дифференцироваться, а начнет дезинтегрироваться, т.-е. разлагаться. По отношению к такому агрегату, как организм, мы должны предположить, что он будет разлагаться на свои составные части. Это будет справедливо по отношению ко всем агрегатам; такой агрегат, как земля, тоже будет разлагаться на свои составные части. Это справедливо так же по отношению к мировой системе. Поэтому наступит момент, когда все существующее превратиться в хаос. Но из этого не следует, что наступит вечная смерть мира: он опять перейдёт только в хаотичное состояние, в котором находился раньше.

Мы знаем, что теперешнему состоянию предшествовал хаос. По утверждению астрономов, мир представлял собою хаотическую массу, состоящую из разных отдельных элементов; эти элементы интегрировались и создали мир, который мы видим теперь. Мы можем предположить, что этот мир вновь обратится в хаотическое состояние, но не останется в таком состоянии вечно, а спустя известное время, в силу того, что все однородное неустойчиво и стремится к разнородности, все элементы этого хаоса начнут опять интегрироваться и дифференцироваться; опять начнется эволюция и возникнет новый мир. Отсюда является вывод, что наш мир в том состоянии, в каком мы его теперь застаем, есть одни из ритмов мировой жизни; он уже жил когда-то, развиваясь по законам эволюции, превращался в хаос и вновь возрождался. Он будет бесчисленное множество раз превращаться в хаос и затем начинать новую эволюцию. Мировая жизнь представляет собою смену эволюции и дезинтеграции (разложения). Вот выводы, к которым приходит Спенсер[1].

Таково мнение Спенсера относительно развития мировой жизни, но мы ещё не рассмотрели его ответа на вопрос, что лежит в основе мира. Он не стоит ни на стороне материализма, ни на стороне спиритуализма. «Истина в этом случае не может быть выражена ни материализмом, ни спиритуализмом», говорит он[2]. Из этого уже ясно, что считать его материалистом является просто недоразумением. По мнению Г. Спенсера, мы не можем сказать, что в основе мира лежит нечто материальное, по той причине, что мы ничего не знаем о существе материального атома и не можем ничего знать о нем. Пусть химик сколько угодно разлагает вещество, он не поймёт его сущности. Химик предполагает, что те элементы, которые мы в настоящее время признаём простыми, в действительности совсем не простые, что их можно разложить на простейшие элементы; пусть это ему и удастся сделать, он все-таки существа материи знать не будет. Мы знаем материю, как

[1] Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897. – §183. Этих выводов о периодичности эволюции в последнем 6-м издании Спенсер не делает, находя, что они находятся вне пределов человеческого познания. См. §189.
[2] Там же. – §272.

нечто такое, что оказывает сопротивление, как нечто обнаруживающее силу; но ведь сила есть понятие духовное. Следовательно, мы материально знаем под формой чего–то духовного.

В таком же положении находится дело, когда я хочу узнать последний элемент духовного. Положим, что я буду поступать так, как поступает химик, и разложу все духовное на его простейшие элементы. Но эти последние элементы оставались бы абсолютно неизвестными. Следовательно, ни материальных, ни духовных элементов я не могу познать просто в самих себе. Обозначу материальный атом через x, а духовный атом через y. Нельзя думать, что мы можем разложить y на x, как это делают материалисты, точно так же мы не можем разложить x на y, как думают спиритуалисты1. Мы конечно, знаем, что есть различие между одним и другим, но свести одно на другое, свести духовное на материальное и наоборот мы не можем.

Поэтому мы не можем сказать, что в основе мира лежит материя или что в основе мира лежит нечто духовное. Позади духовных и материальных явлений лежит нечто особенное, абсолютная реальность, которой мы не познаем, но по отношению к которой духовные и материальные явления суть обнаружения. Есть непознаваемая реальность, которая проявляется для нашего познания в форме духовных и материальных явлений.

Таким образом сущность философской системы Спенсера сводится к следующему. В основе мира лежит нечто, абсолютная реальность, материальное же и духовное суть обнаружение этой абсолютной реальности. Это обнаружение подчиняется закону эволюции, общему для всех мировых явлений, потому что в основании мира лежит одна и та же абсолютная сила или реальность.

Теперь мы можем ответить на вопрос, был ли Спенсер позитивист. Я думаю, что всякий согласится со мною, что его назвать позитивистом никак нельзя. Он признает, что позади вещей находится нечто, основа всех вещей, абсолютно реальное. Правда, он называет его непознаваемым, но ведь это очень мало меняет дело потому, что существование абсолютной основы вселенной признается им за несомненный факт. Что его признание существования непознаваемой основы находилось в противоречии с позитивизмом, показывает то обстоятельство, что позитивисты протестовали против его непознаваемого. Литтре, ученик О.Конта, не признавал спенсеровского непознаваемого. Он говорил, что хотя Спенсер и допускает непознаваемое, однако это непознаваемое таково, как если бы Спенсер вполне хорошо познавал его.

Спенсер говорит: «существует реальность, которая для меня абсолютно непознаваема». Но об этом непознаваемом он сам говорит: я знаю несомненно, что оно существует, я знаю, что оно обнаруживается в форме материальных и духовных явлений. Я познаю эти явления, которые служат как бы символами той непознаваемой реальности. Но не ясно ли, что раз Спенсер все это знает об этой реальности, то он не имел права говорить, что эта реальность абсолютно непознаваема, потому что частью он все-таки ее познает.

Из этого ясно, что признание сверхчувственной реальности совершенно не согласно с позитивизмом.

---

[1] Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897. – §§62-63.

Можно даже показать, к какому типу метафизических построений следует отнести построение Спенсера. Это построение пантеистическое, как, например, у Спинозы. В самом деле, у Спинозы в основе мира лежит субстанция, божество, которое само по себе непознаваемо, но которое обнаруживается для человеческого познания в двух атрибутах: как дух и как материя. Разве не то же самое мы находим у Спенсера? В основе мира лежит непознаваема Сила, проявляющаяся в форме духа и материи, которые мы и познаем. Несомненно, что ближе всего Спенсер подходит к пантеизму; он идет дальше пантеизма, потому что считает возможным приписать божеству «сверхличность». По его мнению, мы вовсе не обязаны мыслить Бога личным, но мы вовсе не обязаны также отрицать его личность. Дело идёт не о выборе между личностью и чем-нибудь меньшим, чем личность, но дело идет о выборе между личностью и между чем-нибудь большим. Личность – это понятие человеческое, божеству же нужно приписать нечто большее.

Далее, нельзя сказать, что идея революции, которую Спенсер прилагает к космогонии, к социальным явлениям и к моральным явлениям, была построена с научной осторожностью. Позитивист Риль спрашивает по поводу этой идеи: «не находимся ли мы здесь только среди намеков, неудачных сравнений так же, как и в натурфилософии Гегеля?»

Сами позитивисты исключают Спенсера из своей среды. Например, русский позитивист В. Лесевич по поводу Спенсера говорит следующее: «Говоря об этих писателях (позитивистах), мы не имеем в виду однако Г. Спенсера, сопричисляемого к позитивной школе только по недоразумению... В настоящее время просто смешно принимать мистико-метафизическое построение Спенсера за позитивное. В началах философии Спенсера можно видеть повторение послекантовских натурфилософских парений и к Спенсеру применимо название его английским Гегелем... Для нас выясняется тогда как его скачки и противоречия, так и здание мысли далеко не научного пошиба и все вообще бледные призраки мысли в царстве теней»[1].

Нужно только пожалеть, что Спенсера у нас мало читают в подлиннике. В противном случае у нас иначе думали бы о нем, а может быть и о метафизике.

Мне кажется, что сравнение Конта со Спенсером весьма поучительно в том смысле, что из него явственно следует, что в позитивизм можно ввести поправку.

Системы Конта и Спенсера являются почти при одинаковых условиях; обе суть продукты одинаково научно построенных умов. И Конт и Спенсер стараются строить философию на научных началах. Оба стремятся создать научную философию при помощи подведения итогов человеческому познанию. Между тем результаты оказываются очень различны. Крайний позитивизм Конта уступает место такой системе, которая уже допускает существование «вещей в себе», «непознаваемого». Спенсер говорит о существовании непонятной основы мира, как о чем-то не допускающем сомнений. В системе Спенсера нельзя не усмотреть того, что позитивизм делает наклон на сторону метафизики. Не есть ли это доказательство того, что конечные вопросы о мире, вопросы об основе мира, совсем не запрещаются

[1] Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897. – С. 103.

научной мыслью, совсем не исключаются научным духом? Спенсер в этом случае представляет собою первый пример, другие примеры увидим впоследствии.

Литература

Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897.
Спенсер Г. Собрание сочинений. – СПб., 1898.
Спенсер Г. Основания Психологии.– СПб., 1876.
Spencer G. First Principles. – London, 1862.

О Спенсере:

Гаупп О. Герберт Спенсер. – СПб., 1898.
Gaupp O. Herbert Spencer. – Stuttgart, 1900.
Hoffding H. Einleitung in die englische Philosophie. – Leipzig, 1889.
Коллинз Г. Философия Г. Спенсера. – СПб., 1897.
Guthrie M. On Mr. Spenser's Formula of Evolution. – London, 1879.
Guthrie M. On Mr. Spenser's Unification of Knowledge. – London, 1882. (Эти две книги содержат резкую критику взглядов Спенсера).
Birks T. R. Modern Physical Fatalism and the Doctrine of Evolution. – London, 1876.
Stein L. Der Sinn des Dasiens. – Tübingen, 1904. – S. 302.
Stein L. Philosophische Stromungen der Gegenwart. – Stuttgart, 1908. – S. 204.
Häberlin P. Herbert Spencer's Grundlagen der Philosophie. – Leipzig, 1908.

ГЛАВА XVI

НЕОКАНТИАНСТВО (Ф. А. ЛАНГЕ)

В настоящей главе мы перейдём к рассмотрению третьего вида позитивизма, известного под названием неокантианства и явившегося на смену контовского позитивизма. Направление это появляется в шестидесятых годах, в период процветания материализма и позитивизма. Когда общее настроение было на стороне позитивизма, когда наступило разочарование в метафизике, то явилась тенденция обосновать более или менее строго-научно невозможность познания сверхчувственного. В это время раздается призыв: «надо вернуться к Канту». Этот призыв был сделан Целлером в 1862 году в его речи «О значении и задачах теории познания». К нему примкнули и позитивисты, потому что, по их мнению, только у Канта можно найти обоснование того положения, что возможно только познание чувственно-данного. Позитивизм популярный, который просто отрицает познание того, что находится вне сферы нашего чувственного опыта, не мог уже более удовлетворять. Нужно было найти нечто, на чем возможно было бы обосновать настоящий позитивизм.

Во главе этого движения стоял Фридрих-Альберт Ланге, автор «Истории материализма», которая приобрела значительный круг читателей. Это доказывается уже тем, что она выдержала пять изданий, а для философской книги это является несомненным показателем того, что она имеет много читателей. Даже у нас, в России, она нашла так много читателей, что понадобилось второе издание. Ф.А. Ланге родился в 1828 г., умер в 1875 г. Книгу свою он написал в 1865 г. Он является типичным представителем неокантианства.

Чтобы видеть связь неокантианства с учением Канта, надо припомнить то, что было сказано выше о Канте.

Кант является представителем того направления, которое называется критицизмом или критической философией, потому что он подверг критике «чистый» разум, т.-е. исследовал, может ли чистый разум познавать что-либо не данное в чувственном опыте. Кант в «Критике чистого разума» показывает, что мы в действительности не можем познавать того, что находится вне чувственного опыта; другими словами, что метафизика невозможна. Он находит, что его современники совершенно напрасно надеялись построить метафизику, т.-е. учение о Боге, бессмертии и т.п., из чистого разума. Чтобы показать это, он рассматривает условия научного познания, т.-е. условия, при которых осуществляется научное познание, и находит, что такие понятия, как пространство, время, причинность, обусловливают познание, что без этих понятий не может быть никакого познания, а затем показывает, что эти понятия таковы, что они могут прилагаться только к чувственным вещам, не подлежащим нашему чувственному восприятию. Кроме того, эти понятия пространства, времени и причинности, как они употребляются в науке, обладают такими свойствами, что о них нельзя сказать, что они суть продукт опыта; они суть априорное достояние нашего ума. Если такие понятия обусловливают наше познание, то ясно, что познаваемые нами вещи не существуют абсолютно, а они суть в известном смысле продукт нашего ума. Кант видит в вещах две, т. ск., стороны. Одну сторону, к которой могут быть приложены указанные

понятия, или как их Кант называет «формы» сознания, и которые называются явлением; другую сторону, к которой не могут быть приложены формы сознания, Кант называет «вещами в себе». Они не могут быть нами познаны. Следовательно, метафизика вообще, как познание о сверхчувственном, не возможна, потому что к сверхчувственному не могут быть приложены формы познания[1].

Но следует заметить, что Кант, отрицая возможность познания души, бессмертия, божества, при помощи теоретического разума, допускает возможность познания их при помощи практического разума или при помощи веры[2].

В ту эпоху, когда господствовал материализм и шла борьба за позитивизм, кантовская теория познания оказалась самой подходящей. Можно было б, разумеется, не обращать внимания на то, что Кант признавал возможным познание сверхчувственного чрез посредство практического разума, а заимствовать у него только доказательство невозможности познания сверхчувственного посредством теоретического разума. Вот и возникает школа неокантианцев, из которых одни принимают кантовское учение всецело, а другие только его теорию познания. Некоторые из последних, например Риль, прямо утверждают невозможность метафизики, т.-е. познания сверхчувственного. Что касается философии, то её единственной функцией Риль считает исследование границ познания и критику понятий[3]. Философия уже не есть познание сверхчувственного, а только теория познания. Всякая научная философия, по Рилю, сводится к науке и критике познания. Заметим, что философы этого направления уже не строят каких-либо систем, а рассуждают только о возможности метафизики. К этому направлению примыкает и Ланге.

Чтобы понять значение Ланге, надо обратить внимание на то время, в которое он действовал. Его сочинение является в шестидесятые годы, в то время, когда господствовал, с одной стороны, материализм, с другой стороны – спекулятивная метафизика. Следовательно, для Ланге нужно было рассчитаться и с тем и с другим направлением.

Материалистическая философия казалась Ланге несостоятельной. Точно так же казалась Ланге несостоятельной и спекулятивная метафизика. Он опровергает и то, и другое направление при помощи теории познания Канта. Но, следуя именно таким образом чтобы она отвечала современному состоянию науки. Дело в том, что в начале и середине XIV века в Германии знаменитые физиологи И. Мюллер и Гельмгольц сделали очень ценные открытия в области физиологии органов чувств, подтверждавшие те выводы, к которым пришел Кант в 18-м столетии. Разумеется, результаты, к которым привели открытия физиологов, значительно увеличили значение тех выводов, к которым пришёл Кант. Ланге утверждает, что, если перевести теорию познанию Канта на язык физиологии, то она сделается более наглядной. Он старается сначала показать, подобно Канту, что все познание мира есть продукт нашей организации. Если мы что-либо познаем так, а не иначе,

---

[1] См. наст. изд. – Гл. II-я и III-я.

[2] Об этом см. ниже наст. изд.

[3] Риль А. Теория науки и метафизики с точки зрения философского критицизма. – М., 1887. – Гл. 1-я.

то только потому, что мы обладаем той или иной психофизической организацией. Если бы мы были устроены иначе, то и наше познание имело бы иной характер[1]. Вот почему Ланге находит, что мы воспринимаем действительность не так, как она есть: она преобразовывается, благодаря нашей психофизической организации. Но в вещах есть сторона совершенно недоступная для нашего познания: мир познаваемых нами явлений есть только неясное отображение истинной реальности. Истинную реальность мы познать не можем. «Вещь в себе» для нас непостижима. Предметы опыта суть вообще лишь наши предметы, словом, вся объективность вовсе не есть абсолютная объективность, но лишь объективность для человека и какого-нибудь подобно ему организованного существа, между тем как за миром явлений скрывается в непроницаемой тьме абсолютная сущность вещей, вещей себе. Вещь в себе есть предельное понятие, «рыба в пруде может плавать лишь в воде, а не в земле, но она может толкаться головой в дно или в бока. Таким же образом мы могли бы, конечно, пройти с понятием причинности все царство опыта и найти, что за ним находится область, которая абсолютно замкнута для нашего познания»[2].

Следовательно, из этого ясно, что Ланге держался позитивной точки зрения. С этой точки зрения он рассматривает все основные понятия науки. Он отказывается решить вопрос о том, что такое атом, что такое сила, ощущение, сознание. Абсолютной сущности материи, по его мнению, мы не знаем. Сущности атома мы не знаем. Атом есть только вспомогательная гипотеза. Космологическая проблема о начале мира не может быть разрешена, так как она имеет дело с понятием бесконечности, а это понятие немыслимо. При объяснении развития органического мира он отвергает объяснение его из целесообразности, потому что принцип целесообразности имеет антропоморфический характер. Ланге отказывается оперировать с теми понятиями, которые не подлежат точному анализу.

Но как Ланге относится к материализму? Он относится к нему двояко: и сочувствует ему, и не сочувствует. Материализм, по его словам, одна из самых древних и наиболее обоснованных систем. Против всякой метафизики, которая пытается познать вещи в себе, материализм является истинным противоядием. Материализм оказал огромную услугу науке тем, что требует, чтобы в науке все рассматривалось с точки зрения причинности. Он хвалит материализм за то, что последний не допускает в научном исследовании телеологической точки зрения, не допускает вмешательства каких-либо «сил», например, «жизненной силы». Натуралисту, по мнению Ланге, нужно следовать точке зрения материалиста. Он только тогда может надеяться, что он познает что-либо, когда ему удастся свести это к механике атомов.

Из этих замечаний могло казаться, что он материалист. Но это только видимость. В действительности он признает материализм только как научный метод, как руководящую точку зрения для натуралиста. Но если бы материалист стал утверждать, что материализмом можно пользоваться, как философской системой или доктриной, то он ошибся бы: подобный взгляд надо отвергнуть. Ланге при-

---

[1] См. наст. изд. – Гл. IV.

[2] Ланге Ф. А. История материализма. – СПб., 1899. – С. 374.

знает его правильным только как научный метод. Другими словами, он хочет сказать, что натуралист, например, может, изучая физиологические явления, не вводить в свои объяснения все эти явления чисто механически. Но если он станет утверждать, что его взгляд приложим и к мировому процессу, что можно материалистически построить систему мира, то Ланге это решительно отвергает.

Он приводит целый ряд доказательств против материализма. Он отвергает прежде всего тот аргумент материалистов, по которому вся действительность состоит из материальных атомов, и что из них складывается мировая жизнь, что они представляют собою абсолютную реальность; что существуют только материальные атомы, что существование их для нас несомненно и что из них выводится все, в том числе и сознание. Ланге находит, что эта аргументация ложна потому, что реальность сознания более достоверна, чем реальность материального атома. Кроме того, атом есть продукт нашего сознания. Ланге отвергает далее тот взгляд, по которому все психические процессы суть продукт материальных движений. Для того, чтобы можно было утверждать это, надо допустить, что физическая энергия может превращаться в нечто такое, что на самом деле вовсе не есть энергия, следовательно, допустить, что закон сохранения энергии неправилен, между тем, как всеми признано, что на этом законе зиждется все современное естествознание.

Кроме того, у материализма, если он пытается быть мировоззрением, есть ещё и другие недостатки[1]. «У материализма нет отношения к высшим функциям свободного человеческого духа. Он помимо своей творческой несостоятельности беден возбуждением, бесплоден для искусства и науки, равнодушен или склонен к эгоизму в отношениях человека к человеку. Он едва может замкнуть кольцо своей системы, не заимствуясь у идеализма». Он, таким образом, не может не зависеть от других мировоззрений, не может иметь законченного вида. Особенно неправы материалисты, когда они утверждают, что у человека есть единственное побуждение – это стремление к познанию. У человека есть ещё потребность в высшем, идеальном, которого материалист вовсе не принимает в соображение. В такую односторонность материалист впадает вследствие того, что он слепо следует за естествознанием. Но на одном естествознании построить мировоззрение невозможно. Ланге считал философской половинчатостью худшего сорта, когда хотели строить философские мировоззрения исключительно на естествознании.

Итак, по мнению Ланге, материалистическая философия, как система мира, не может быть признана. Её нужно отвергнуть. Но что же он предлагает вместо того?

Ланге не строил своей «системы мира», как это делал, например, Спенсер, он стремился наметить только тот путь, по которому мы должны идти при построении нашего мировоззрения: именно он стремился опровергнуть материализм и делал это следующим образом.

Нельзя строить, по его мнению, мировоззрения на тех отрывочных данных, которые нам предлагает эмпирическая наука. Мы должны дополнить действительность при помощи нами самими созданных идеальных построений. «Вселен-

---

[1] Для последующего см. Ланге Ф. А. История материализма. – СПб., 1899, четыре последних главы, а также сочинение Vaihinger'a H. Hartmann, Dühring und Lange. – Iserlohn, 1876, представляющее оригинальное объяснение учения Ланге.

ная, когда мы её понимаем только естественнонаучно, может нас так же мало воодушевлять, как читаемая по складам Илиада». При построении мира мы должны необходимо дополнить действительность идеалом, который создан в целом, но можем это сделать, только руководясь идеалом. Всякое целостное понимание следует эстетическим принципам, и всякий шаг к целому есть шаг к идеалу, т.-е. рассматривая мир в целом, мы при помощи субъективных дополнений создаём гармоническое единство, которое производит на нас эстетическое впечатление. Если мы возьмём какой-нибудь ландшафт, то отдельные части его могут быть дисгармоничны, но общий его вид гармоничен, так как, созерцая его в целом, мы вносим нечто и от себя. Точно так же, создавая известное мировоззрение, мы непременно вносим в него наш идеал, и тогда мир производит на нас гармоничное впечатление.

Это субъективное дополнение может совершаться при помощи той функции, которую Ланге называет творческим синтезом и которая находится в родстве с творчеством в других областях, например, в религии, поэзии.

Но как же при построении системы мира мы станем вносить то, что нами самими создано? Ведь то, что мы сами создали, то, что мы творим, может быть совершенно произвольно. По мнению Ланге, творчество в высоком и широком смысле слова нельзя рассматривать, как игру талантливого произвола для забавы пустыми измышлениями, но оно есть необходимый и проистекающий от глубочайших корней человеческой природы плод духа, источник всего высокого и святого». Продуктом нашего творчества является построение таких идей, как божество, душа и т.п., и это построение не есть что-либо случайное, а есть необходимый результат устройства нашего духа.

Ланге думает, что это построение не имеет характера науки, что оно – известный вид творчества, родственного с поэтическим творчеством. Он не думает, чтобы одним теоретическим познанием исчерпывалось наше мировоззрение. Необходимо эстетическое построение в связи с религиозными и этническими потребностями человека. Он думает, подобно Канту, что теоретическое построение мировоззрения невозможно. «Пусть, – говорит он, – метафизика и далее продолжает пытаться разрешать свои неразрешимые задачи. Чем более она остается теоретической и хочет соперничать в достоверности с науками действительности, тем менее она будет в состоянии достигнуть общего значения». Но если при построении мировоззрения мы станем на точку зрения идеала и будем следовать известному эстетическому плану «и своим пониманием явлений будем стремиться к этическому действию, то, не производя насилия над фактами, воздвигнем в архитектуре своих идей храм почитания вечному божественному. Свободное творчество может совершенно покинуть почву действительного и брать миф, чтобы невыразимое облечь в слова».

Таким образом, по мнению Ланге, не все мы можем познать при помощи науки или теоретического разума. Нам необходимо дополнение действительности, и это дополнение может совершаться через посредство в поэзии, в религии, признающей вечное и божественное.

Вот взгляды Ланге на построение миросозерцания.

Таким образом Ланге приходит как бы к некоторому противоречивому положению. С одной стороны, у человека есть метафизическое влечение, которое никто не может искоренить, именно влечение познать непознаваемое, перейти границы познаваемого. В силу этого влечения человек будет строить метафизику и будет стремиться достигнуть абсолютного познания. С другой стороны, человек не в состоянии по самой своей природе к метафизическому познанию. Как же примирит это противоречие? Для этого, по мнению Ланге, нужно всегда помнить, что метафизическое построение не есть научное построение, что оно всегда приводит только к вымыслу и никогда не приводит к истине. Идеал всегда есть продукт нашего свободного творчества и не нуждается непременно в доказательстве. Мы должны всегда помнить, что только наука дает нам истину, что же касается метафизики, то она есть творчество, фантазирование в понятиях.

Хотя метафизическое построение и не так обосновано, как научное, однако оно нам так же необходимо, как и творчество в искусстве и религии. Наша организация такова, что мы стремимся не только к познанию истины, но также и к построению идеала. Предметом метафизики является идеальный мир, который не только соответствует действительности, но даже ей противоречит. Законченное гармоническое мировоззрение по своей достоверности должно быть поставлено на ряду с религиозным мифом. Поэтому идеи метафизики бесценны, если мы станем применять к ним мерку истинности, но они имеют неоценимое значение, когда мы их рассматриваем, как идеальные образы, как символы истины, как символы потустороннего абсолютного бытия.

Идеалы метафизики не могут быть доказаны, они имеют только субъективную действительность. Истинная реальность остается для нас вечно непознаваемой. Умопостигаемый мир есть мир творчества.

Но пусть метафизические идеалы теоретически не доказаны, они вследствие этого не теряют своего этического и эстетического значения. Пусть объективность идеалов не будет доказана, но они действительны, если только они оказывают этическое влияние и эстетическое впечатление. Пусть идеал не соответствует действительности, но он является источником эстетического удовлетворения и этического вдохновения. Идеи и идеалы в эмпирическом смысле никогда не истинны, но они имеют высокую ценность именно в качестве идеалов. Неправильно думает тот, кто требует эмпирических доказательств идеала. Высшее значение идеалов основывается как раз на том, что в них отсутствует эмпирическая реальность. Мы можем иметь мировоззрение и не верить в него теоретически, но тем не менее он может оказывать на нас действие эстетическое и этическое. Идеал ничего не теряет вследствие своей нереальности. Возьмём человека, глубоко убежденного, который создал себе идеальный мир, с необходимо принадлежащими сюда идеями Бога, души бессмертия. Пусть ему попытались бы доказать, что его идеалы суть функции, простые воображения, а не реальность; он этим ничуть не смутился бы. Он сказал бы, что они реальны потому, что они живут в его душе: они реальны потому, что они оказывают на его душу действие, и этого достаточно. Пусть доказывают психологическое происхождение идеалов. Можно постигнуть психологическое происхождение идеала, но тем не менее он вследствие этого не утратит

своей действительности. Вот что можно сказать тому, кто ищет доказательства объективной реальности идеала.

Для того, чтобы видеть, что значит вносить свое субъективное построение в действительность, рассмотрим взгляды на оптимизм и пессимизм. Это – два рода противоположных оценок мира.

Оптимист утверждает, что мир есть гармоническое сочетание добра и красоты; по его мнению, в мире преобладает добро. Пессимист, наоборот, думает, что в мире преобладает дурное, зло. Но ведь в действительности и то, и другое убеждение есть только субъективная оценка, потому мир, взятый сам по себе, не хорош и не дурен. Оптимист оценивает мир так потому, что вносит в мир свой идеал. Он восхваляет гармонию мира, которую сам внес в этот мир. Пессимист находит, что мир полон зла, но это он делает потому, что он в своей душе вносит идеальный образ мира, которому не соответствует действительный. Следовательно, и один, и другой вносят в мир нечто такое, чего в действительности нет, и что является результатом субъективного построения. Такого рода построения лежат в основе человеческого духа. В этом смысле можно сказать, что пессимизм и оптимизм суть два рода рассмотрения действительности, из которых каждый по-своему прав.

Мы не можем доказать оптимистического взгляда на то, что мир представляет гармоническое сочетание добра и красоты, и оптимист знает, что в жизни много зла и страданий, но без этого идеала, который он вносит в действительность, в жизни не было бы ничего такого, вследствие чего жизнь заслуживала бы того, чтобы жить. Следовательно, мы можем удержать оптимизм, но всегда с сознанием, что он есть род вымысла, которому не соответствует действительность. Мы можем его удержать, потому что он служит для этического вдохновения. Но, конечно, при этом мы должны всегда помнить, что оптимизм нельзя возводить в догму, и думать, что мы обладаем истиной там, где мы в действительности только творим.

Из этого ясно, что и метафизическое построение не имеет ввиду представить мир так, как он есть, а только таким, каким, по мнению человека, он должен быть.

Мир метафизического построения есть мир идеальный, мир творчества. Но этот идеальный мир мы должны творить, потому что он, как выражается Ланге, есть истинная «родина духа». Нельзя же сказать, что таким миром может быть материалистический мир атомов с их вечными движениями. Этот последний представляется нашему духу, как нечто чуждое и холодное. Поэтому Ланге хвалит Шиллера за то, что он признал умопостигаемый мир, как истинный мир идеального творчества. «Философские поэмы Шиллера, – говорит он, – суть порождение только умозрительного стремления. Они суть явления истинно-религиозного возвышения духа к чистым и невозмутимым источникам того, что человек когда-либо почитал, как божественное и неземное».

С этой точки зрения Ланге обсуждает вопросы этические, социальные и проч. По его мнению, этику можно построить только на идеалистической основе. Он не соглашается с тем, чтобы можно было обосновать этику на основе материалистической философии, потому что эта последняя всегда приводит к эгоизму, как основе этики. Правда, материалистическая этика может ввести и такой элемент, как симпатия, сострадание (эту необходимую основу всякой этики), но она выводит

его из эвдемизма, а этого мало, потому что при таком выведении симпатия материалистов может быть соединена с крайним эгоизмом. Симпатия начинается в самых тесных сферах общего интереса, например, в семействе, и соединима с самым жестким эгоизмом против всего, что находится вне этой сферы. Симпатия для материалиста не то же, что для идеалиста. По Бюхнеру, например, «сострадание есть утонченный эгоизм». Совсем иначе это представляется при идеалистическом обосновании этики. Симпатия для идеалиста утрачивает эгоистический характер потому, что идеалист чувствует себя членом цепи, соединяющей все существа, все души. Он чувствует себя членом того бесконечного ряда существ, в котором монгол стоит наряду с эллином, за которым стоит серафим…

Противовес эгоизму, по мнению Ланге, можно получить из христианства. Христианство ему кажется одним из самых важных средств исцеления от эгоизма. Таким образом мы приходим к вопросу о религии.

По мнению Ланге, религия является результатом той самой творческой действительности, благодаря которой созидается и метафизика, и искусство. Религия имеет отношение к морали, но она не имеет никакого отношения к науке. Догматы религии никогда не могут быть доказаны. Поэтому Ланге относится отрицательно ко всем рационалистическим обоснованиям религии. Он отрицает даже контовский «культ человечества», потому что все религии разума нуждаются в теоретическом доказательстве, а доказательства в религии не может быть.

Религиозное имеет значение символа. В религии есть один вид истинности, именно убежденность. В глазах человека убежденного его убежденность является таким же верным критерием истинности, как и проверка арифметической задачи. Религия имеет свои неоспоримые вечные истины. «Чувство зависимости» есть основа всякой религии. Ланге не думает, чтобы религия была возможна без догм. Но эти догмы не нуждаются в доказательстве. Догмы должны иметь этическое значение.

Таким образом религия, искусство и метафизика суть необходимые продукты свободного творчества человеческого духа. Для нас искание идеала так же необходимо, как и искание истины. Идеалистическая метафизика так же необходима, как и научное построение.

Как следует определить значение Ланге в истории новейшей мысли?

Его задача заключается в том, чтобы построить мировоззрение идеалистическое, но, согласно духу времени, на реалистической почве. Он, конечно, идеалист, а не материалист; он материалист только в научном исследовании, а научное исследование само по себе не приводит к построению мировоззрения.

В теории познания он позитивист, раз он не считает метафизические построения за познания. Но несомненно, что в философии Ланге идеалист. Он не говорит, подобно позитивистам просто, что мир сверхчувственный, мир идеальный не может быть предметом обсуждений; напротив, он требует, чтобы мы при обсуждениях стали на точку зрения идеала. Мало того, он даже пытается оправдать необходимость такого идеала. Для Ланге построение метафизического идеального мира не есть произвол, а это есть необходимое требование нашей природы. Для него метафизика есть необходимость.

Но что показывает пример Ланге, который делает попытку соединить позитивизм с идеализмом?

Несомненно, конечно, он, прежде всего, доказывает то, что если взять чистый позитивизм сам по себе, то он недостаточен. Человеческое существо, взятое в целом, есть существо, которое не только созерцает мир, но которое также оценивает его. Позитивизм не может удовлетворить, потому что по признанию самого Ланге, человек при построении мировоззрения не может обойтись без построения идеала. Из этого ясно, что обыкновенный позитивизм, который стоит на точке зрения скептической, который просто отвергает высшие вопросы бытия, недостаточен. Этим, конечно, объясняется то, что философия Ланге старалась вступить в союз с идеализмом.

Литература

Lange F. A. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. – Iserlohn und Leipzig, 1887.

Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящее время. – СПб., 1899.

Ланге Ф. А. История материализма и критика его значений в настоящее время. – К., 1900.

Vaihinger H. Hartmann, Duhring und Lange. – Iserlohn, 1876.

Hartmann E. Neukantianismus, Schopenhauerianismus etc. – Leipzig, 1888. (Критика Ланге.)

Другие представители неокантианства:

Cohen H. System der Philosophie. – Berlin, 1904.

Riehl A. Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. – Leipzig, 1879.

Суворова А. Н. Введение в современную философию. – СПб., 1904.

Виндельбанд В. Прелюдии. – СПб., 1904.

Liebmann O. Zur Analysis der Wirklichkeit. – Strassburg, 1911.

Liebmann O. Klimax der Theorien. – Strassburg, 1884.

Liebmann O. Gedanken und Thatsachen. – Strassburg, 1904. (Либман признает возможность метафизического построения).

Natorp P. Plato’s Idealismus. – Leipzig, 1903.

ГЛАВА XVII

МЕТАФИЗИКА (ЭД. ГАРТМАН)

Перейдем к рассмотрению философской системы Гартмана, которая является типичной для метафизического построения. Его сочинение «Философия бессознательного» является в 1869 году. Это была метафизика, но совершенно своеобразная. Она отличается от прежних метафизических систем одной очень важной чертой. Между тем, как, например, Шеллинг, Гегель при построении системы философии относились с пренебрежением к научным данным или вообще придавали им второстепенное значение, руководствуясь главным образом своими умозрениями, у Гартмана, согласно духу времени, является новая черта, он именно считает необходимым те результаты, к которым он пришёл путём умозрения, привести в связь с научными данными, добытыми индуктивным путём, а потому на заголовке книги написано: «спекулятивные результаты на основании индуктивно-естественно-научных методов».

Эдуард Гартман родился в Берлине в 1842 году. Первоначальное воспитание он получил в гимназии, о преподавателях которой сохранил наилучшие воспоминания. Они очень рано пробудили в нём вкус к отвлеченному мышлению. С особенным интересом он изучает физику, математику и литературу, в гимназии же он занимается искусствами, живописью и музыкой, которую он постиг в совершенстве. Дальнейшее свое образование он получил не в университете, как это следовало бы ожидать. В университет он не поступил. Надеясь на военной службе иметь достаточно досуга для занятий интересовавшими его науками: математикой, естествознанием и философией, он решает посвятить себя военной карьере. В 1858 году он поступает в артиллерийскую академию, где на ряду с изучением математики и естествознанием усердно занимается философией. В 1862 году делается офицером и попадает на службу в крепости Шпандау, где имеет достаточно свободного времени, чтобы написать для себя ряд статей по самым различным вопросам философии и психологии. Но в 1863 году он должен был оставить военную службу вследствие того, что заболел воспалением коленной чашки и этой болезнью был несколько лет прикован к постели. Затем он пробовал свои силы в искусствах, живописи и музыке, но, убедившись в том, что он не может сделать в области искусств ничего выдающегося, оставил их. Когда, по его словам, для него сделалось ясным, что он во всем банкрот, кроме жизни, то он окончательно посвятил себя философии. Он был как бы самоучкой в этой области, но в этом было нечто положительное, так как это обстоятельство помогло ему создать мировоззрение свободное, без предубеждений. По его словам, он никогда не имел случая раскаиваться в том, что не получил университетского образования, напротив, он благодарил свою судьбу за то, что он дала возможность ему обойтись без него, потому что вследствие этого он не был стеснен никакими рамками: он в своём творчестве был совершенно свободен от каких бы то ни было господствовавших течений. Предоставленный самому себе, он писал исключительно для себя. Его сочинения были как бы монологом к самому себе. И вот ещё недавно бывший офицером, в 1869 году он выпустил свою книгу «Философия бессознательного». Хотя она вышла в

такой период, когда увлечение материализмом и позитивизмом было в полном ходу, но тем не менее она обратила на себя внимание, что между прочим доказывается и тем, что за пятилетие, до 1875 года о ней было написано не менее 58 сочинений. Из них одни опровергали его взгляды, другие защищали, третьи просто выясняли, излагали его учение. Этот факт показывает, что сочинение его было признано значительным. Но как бы мы ни оценивали этот труд, ясно, что он оказал огромное влияние на философскую мысль, что он заинтересовал значительную часть читающей публики. Разумеется, его воззрения для публики, настроенной материалистически и позитивистически, казались фантастическими. Тогда начались нападки на него. Указывали на то, что автор неправильно рассуждает потому, что он дилетант, профан, что он просто неспособен обращаться с научным материалом. Гартмана обвинили в дилетантизме в области естествознания. Но в скором времени одно обстоятельство показало, как много в суждениях о Гартмане было пристрастного. В 1872 году появилась книга анонимного автора под заглавием «Критика философии бессознательного с точки зрения физиологии и теории развития». В этом сочинении анонимный автор показывает все недостатки «Философии бессознательного», обнаруживая при этом огромную эрудицию в области естествознания. Критики Гартмана стали ссылаться на эту книгу в доказательство неосновательности его философских взглядов. Но вот вскоре эта книга появляется вторым изданием с именем автора. Оказалось, что автором её был не кто иной, как сам Гартман. В начале 80-х годов Гартман покидает Берлин, который за это время успел сделаться большим и шумным городом, и навсегда поселяется в деревне близ Берлина (Гросс-Лихтерфельде). Он высказался по всем основным вопросам философии и обнаружил огромную продуктивность. Нет такого философского вопроса, по которому он не высказал бы своего авторитетного слова. В последнее время он писал даже статьи публицистические и по политической экономии. Он умер в 1906 году.

Рассмотрим, в чем заключается его система мира.

Чтобы построить систему философии, Гартман должен был отыскать основу мировой жизни, или основной принцип. Этот принцип должен был обладать такими свойствами, чтобы из него можно было объяснить все мировые процессы. Гартман мог взять тот принцип, который клал в основу своей философии Гегель, именно разум, и сказать, что в основе мировой жизни находится разум, который создает целесообразность мира. Но Гартману этот принцип казался неудовлетворительным потому, что разум сам по себе может только мыслить, но не может действовать, он бессилен, а потому он не может совершать никакого действия. Далее Гартман мог бы взять для объяснения тот принцип, которым пользовался Шопенгауэр, именно волю, но этот принцип ему тоже казался неудовлетворительным, потому что, хотя воля обладает способностью действовать, но ведь она слепа, неразумна, и из одной воли нельзя было бы объяснить целесообразности вселенной. Оставалось признать, что оба эти принципа лежат в основе жизни вселенной, но и этого Гартман не мог сделать потому, что единство мира отнюдь не может быть объяснено при допущении двух принципов. Для Гартмана, таким, образом, оставалось только одно – признать, что в основе мира лежит абсолют,

атрибутами которого являются, с одной стороны, воля, с другой стороны, разум. Оба эти атрибута имеют одинаковое значение. Разум, или как Гартман его называет, представление, есть нечто, лишенное силы, воля же сама по себе есть нечто неразумное, следовательно, слепое. Этот абсолют, который Гартман называет бессознательным, лежит в основе всего нами познаваемого как объективного, так и субъективного. А тот мир, который мы воспринимаем, есть не что иное, как обнаружение этого бессознательного. Абсолют есть нечто лежащее по ту сторону вещей, а вещи, чувственно воспринимаемый нами мир, есть объективация этого абсолюта. Этот абсолют есть, конечно, нечто духовное. К этой мысли Гартман пришёл, разумеется, путём умозрительным. Её нужно подтвердить научными индуктивными фактами.

Для того, чтобы показать, что все существующее есть только обнаружение этого абсолюта, мы рассмотрим прежде всего, что такое материя. Тогда мы убедимся, что то, что лежит в основе мира, есть нечто духовное, именно воля.

Материя для материалиста состоит из материальных атомов, которые протяженны. Гартман, как мы видели, примыкает к тем учениям, которые признавали, что материя состоит из непротяженных точек, являющихся центрами приложения сил отталкиваемых и притягательных. Если сказать, что атомы обладают способностью притягивать или отталкивать, то нужно признать, что они представляют собою только силу, а сила есть стремление, воля. Так что ясно, что атомные силы суть бессознательные волевые деятельности, так как нельзя же допустить, чтобы атомам могло быть присуще представление. Атом, таким образом есть существо, индивидуум, обладающий бессознательной волей, и в качестве такового есть обнаружение абсолютного духа, воли, лежащей в основе мира.

Если мы рассмотрим все явления мировой жизни и проявления жизни вообще, то мы увидим, что у них есть одна общая черта, которая заключается в том, что они совершаются бессознательно. Из этого Гартман делает заключение, что абсолют есть именно бессознательное.

Для того, чтобы были понятны его примеры, обратим внимание на следующее обстоятельство. Если я ставлю какую-нибудь цель вполне сознательно и если я также сознательно изыскиваю средства для достижения этой цели, то такое действие должно быть названо сознательным. Но если я хотя и сознательно отыскиваю какие-либо средства, но в своих действиях достигаю таких целей, о которых я ничего не знаю, то такие действия должны быть названы бессознательными.

Можем ли мы сказать, что целесообразность, существующая в жизни мира, может быть объяснена только из воздействия сознательного разума? Конечно, нет. Если мы возьмём, например, действия животного, то мы увидим, что они регулируются инстинктом. Но можно ли сказать, что действия инстинктивные сознательны? Конечно нет. Например, бобр, родившийся нынешнею весною, заготовляет себе нынешнею же осенью материал для жилища, для защиты от зимнего холода. Но ведь бобр не видел ещё зимы, ещё не испытывал зимнего холода. Следовательно, хотя он совершает действия целесообразные, но достигает целей, о которых он ничего не знает. Следовательно, действия инстинктивные суть действия целесообразные, но бессознательные. Никакие обычно принятые объяснения инстинкта не удовлетворяют Гартмана. По его мнению, единственно достаточное

объяснение – это объяснение метафизическое. Мы должны допустить, что в инстинктивных действиях животных обнаруживается влияние мирового духа, абсолюта. Именно, каждый организм, по мнению Гартмана, исполняет предначертания бессознательного.

Возьмём далее следующий пример. Если в нашем организме происходит какое-нибудь повреждение, то оно, как известно, само собою исправляется, благодаря «целебной силе природы», как в этом случае принято выражаться. Те или другие ткани располагаются тем или иным способом, но так, что происходит исправление повреждения. Этот процесс, будучи вполне целесообразным, совершается бессознательно. Если на мой глаз начинает внезапно действовать какой-либо сильный ослепительный свет, то, как известно, зрачок в глазу сузится для того, чтобы меньшее количество света могло проникать в него. Это действие, называемое рефлекторным, имеет целесообразный характер: оно имеет целью устранить вредное действие сильного света на сетчатку, но в то же время совершается вполне бессознательно, без моего ведома.

Воздействие того же бессознательного мы увидим и на других человеческих действиях. Например, творчество мыслителя, по мнению Гартмана, носит характер бессознательный. Нельзя же сказать, что мыслитель поставляет себе определенные цели и для достижения этих целей ищет определённых средств. В действительности гениальное открытие происходит бессознательно, благодаря вдохновению. Объяснение этого состояния, по мнению Гартмана, состоит в том, что оно происходит бессознательно, благодаря воздействию бессознательного принципа мира. То же самое следует сказать и относительно творчества в области эстетической, в эстетическом восприятии, когда мы наслаждаемся созерцанием чего-либо красивого, изящного. Если бы нас спросили, почему то или другое нам кажется изящным, то мы ответили бы, что эти причины лежат вне сферы нашего созерцания. В этом смысле и художественное наслаждение можно объяснить влиянием бессознательного.

В чувстве любви также обнаруживается бессознательное. Именно абсолют, заботясь о продолжении рода человеческого, обставил его чарами любви. Человек идет на эту приманку, чтобы исполнить цели бессознательного. Он является в этом случае только орудием в руках бессознательного.

То же самое можно сказать и относительно происхождения языка. Всякий согласится с тем, что народы не поставляют сознательных целей при создании языка. Они при создании языка не условливаются между собою относительно того, чтобы то или другое слово избрать символом для той или другой мысли. Язык созидается бессознательно.

Точно также и история народов созидается бессознательно. Отдельные народы и их вожди часто ставят те или другие задачи и думают, что история идет согласно их планам, а в действительности они в этом случае являются только орудием бессознательного. Бессознательное предначертывает известные планы, и в таком направлении идет история. Каждая отдельная личность ставит себе известные ограниченные задачи и стремится к их выполнению, а результатом этого является история, которая, в свою очередь, является только лишь средством для выполнения мировых целей. Наконец, действия бессознательного обнаруживаются в тех

мистических состояниях, в которых может находиться человек в состоянии религиозного вдохновения, философ – в те моменты, в которые он познает тождество своего «я» с абсолютом. Такие состояния Гартман считает возможными, благодаря вмешательству бессознательного. Философу для ясного уразумения тождества его «я» с абсолютом такое мистическое состояние является необходимым.

Таким образом во всех рассмотренных явлениях мы видим наличность бессознательного, а из этого следует, что в основе всех эмпирических явлений лежит абсолют, который должен быть признан бессознательным, потому что в таком виде он именно и обнаруживается. Это бессознательное пользуется сознательными функциями для реализации своих бессознательных целей. Что касается реального мира, то он есть только явление, раскрытие или объективация этого абсолюта.

Как понять, что все процессы, которые совершаются в мире, имеют своей причиной бессознательное? Одновременное воздействие абсолюта во всем мире можно объяснить по аналогии с действием души в организме животного. Душа одновременно оказывает воздействие на различные части организма. Почему же в таком случае бессознательная мировая душа не может в одно и то же время присутствовать во всех организмах и атомах и действовать целесообразно? Бессознательное в этом смысле представляет собою абсолютное единство. Хотя и существуют различные индивидуумы, но они являются различными только для феноменального мира, в действительности же они входят в состав бессознательного, которое является абсолютным индивидуумом. Абсолют или бессознательное существовал вечно, до мира, который он и создал из самого себя. Так как ему первоначально не противостоял никакой объект, от которого он мог бы отличать себя, то он должен был быть без сознания.

Этот дух находился первоначально в состоянии полного покоя, так что и воля, и представление (разум) существовали в нём только потенциально, в состоянии возможности, но потом абсолютное перешло в состояние действительности.

Почему же, спросим мы, абсолютное перешло в состояние деятельности? Это, по мнению Гартмана, есть неразрешимая проблема. Ставить вопрос о том, почему абсолют приходит в состояние деятельности, это то же самое, что спрашивать, почему вообще абсолют существует. Такие вопросы философия не может разрешить. Единственно, что философия в этом случае может сделать, заключается в том, чтобы придать абсолюту такие атрибуты, которые делали бы понятным, почему действительность именно такова, какова она есть.

Гартман предполагает, что абсолют в известный момент переходит в деятельное состояние, обнаруживается, результатом чего является творение мира. Творение мира именно начинается с того, что слепая воля к жизни беспричинно и случайно переходит из потенции в акт, из мира сверхбытия в мир чувственного бытия и в своём неразумном стремлении увлекает разум. Результатом этого является мир, полный страданий, мир по самой своей природе такой, что в нем страдания преобладают над радостями.

Гартман стремится доказать это и для этого не жалеет красок. Следуя в этом отношении Шопенгауэру, он формулирует свою мысль так, что горестей в жизни больше, чем радостей, страданий больше, чем удовольствий.

В самом деле, что обыкновенно считают благом жизни? Здоровье, молодость, богатство, свободу. Но, считая здоровье источником человеческих радостей, ошибаются, потому что все, что мы в здоровье называем благом, есть не что иное, как только отсутствие тех страданий, которые дает болезнь. Возьмём, далее, те радости, которые связываются с молодостью. С психологической точки зрения мы можем сказать, что здесь источником радости является только отсутствие страданий, сопряженных со старостью. Свобода – это отсутствие страданий, являющихся следствием лишения свободы. Удовольствие есть, таким образом, нечто отрицательное. Истинная реальность принадлежит только страданию. Говорят часто, что дружба, семейная жизнь, брак, науки и искусства – все это способствует увеличению счастья человеческой жизни. Гартман подробно это рассматривает и видит совершенно обратное. Что касается художественных и научных наслаждений, то хотя Гартман и признает, что в области творчества – в науках и искусствах – наслаждение получить можно, но они, по его мнению, слишком незначительны, чтобы могли уравновесить страдания. Нельзя думать, что счастье возрастает вместе с культурой. Самые счастливые народы – это народы некультурные, а из культурных необразованные классы. С возрастающим развитием народа возрастает и недовольство. Развитие ума приводит лишь к более ясному сознанию преобладания страданий, более, чем уравновешивает незначительные благодеяния прогресса[1].

Но как согласовать то обстоятельство, что мир полон страданий, с утверждением Гартмана, что абсолютное премудро? Как может абсолютное создать такой несовершенный мир? Гартман думает, что наш мир, может быть, есть лучший из всех возможных миров, но лучший из всех возможных не исключает того, что он может быть полон страданий, потому что в действительности мир свободный от страданий никак не может существовать. Кроме того, по мнению Гартмана, существование такого несовершенного мира можно оправдать тем, что в творении его не принимал никакого участия разум. Создала его воля, которая увлекла за собою разум. Оттого и происходит, что вследствие воздействия разума мир целесообразен, механизм его разумен, самый же факт его существования неразумен, потому что есть продукт неразумной воли.

Мы можем определить цель мирового процесса. Задача мировой жизни, как и жизни индивидуальной, есть достижение счастья, но в действительности оно совершенно недостижимо: в жизни не только счастье не достигается, но, напротив, страдание настолько преобладает над радостями, что нужно отдать предпочтение небытию пред бытием.

Но каким образом достигнуть того, чтобы привести мир в состояние небытия? Для этого, по мнению Гартмана, необходимо волю, эту виновницу бытия, привести в состояние покоя; необходимо уничтожить волю к жизни. Таким образом можно будет освободить мир от страдания. Для этого воля должна из пространственного и временного состояния перейти в то первоначальное состояние, которое нарушено сотворением мира.

---

[1] Об этом подробнее см. ниже наст. изд.

Задача логического элемента абсолюта именно в том и состоит, чтобы научить понимать сознание, что воля находится в иллюзии. Сознание должно развиваться до того, чтобы понимать неразумность стремлений воли, и только тогда воля может устремиться к переходу в первоначальное состояние.

Ближайшая задача, поэтому, заключается в том, чтобы сознание пришло к пониманию неразумия воли.

Человечество, по мнению Гартмана, в своих упованиях достигнуть счастья пережило три стадии. Первая стадия – это античный мир, когда человечество верило в достижимость счастья в земной жизни. Вторая стадия (средние века), когда верили, что достижение истинного счастья возможно только в загробной жизни. Наконец, третья стадия, когда человечество надеется достигнуть счастья с возрастанием прогресса. Но после этих трёх стадий иллюзии надежды на положительнее счастье человечество видит безумие своих стремлений и, отказавшись от положительного счастья, будет стремиться к безболезненности, к нирване, к ничто.

Этот переход в небытие может осуществиться в том случае, если воля перейдёт в первоначальное состояние, а этого можно достигнуть при помощи уничтожения воли к жизни. Но каким образом это может быть сделано? Нужно уничтожить волю в себе, вызывая противоположные желания.

Мысль Гартмана нужно понимать след. образом. Если воля перейдёт в состояние вне пространства и времени, то это её возвращение к прежнему состоянию равносильно уничтожению мира. Но как же это уничтожение мира должно произойти? Известно, как на этот вопрос отвечал Шопенгауэр. По его мнению, каждый человек должен убить в себе волю к жизни при помощи аскетизма[1]. Но этот вывод не удовлетворяет Гартмана. По его мнению, если бы не только каждый отдельный человек, но даже если бы все человечество стремилось перейти к небытию при помощи аскетизма, то этим не была бы достигнута задача освобождения мира от страданий. Положим, что известный индивидуум перестанет быть орудием воли, но что значит для абсолюта один индивидуум? Если бы даже вымерло все человечество, задавшись идеей аскетизма, то осталось бы царство животных, и бессознательное, конечно, поспешило бы воспользоваться первым случаем для того, чтобы создать нового человека. Для того, чтобы решить указанную задачу мира, необходимо, чтобы значительно большая часть духовной жизни, обнаруживающейся в жизни, в мире, соединилась в человечестве, чтобы по крайней мере, большая часть человечества была проникнута этой задачей, чтобы существовало настолько удобное сообщение между населением на земле, чтобы могло быть принято общее решение к уничтожению воли. Если человек будет отрицать свою волю, то он этим придёт к уничтожению воли всего мира, – этим он придёт к тому, что весь космос будет уничтожен.

Конечно, это учение содержит чрезвычайно много непонятного. Прежде всего, непонятно, каким образом должно совершаться это общее отрицание воли. Повидимому, единственный рациональный смысл мог бы заключаться в том, чтобы объединенное человечество пришло к решению общего самоубийства и уничтожению всего живущего, но Гартман избегает такого толкования своей теории,

[1] Об этом см. ниже наст. изд.

потому что из того, что оставалось бы по умерщвлении человечества и всего живущего, легко могло бы вновь возникнуть человечество. Поэтому Гартман замечает, что ближе этот акт перехода воли в первоначальное состояние не может быть объяснен, как только признанием, что это есть сверхъестественный процесс, посредством которого мир удалится из своего теперешнего обнаружения воли, а вместе с миром явлений уничтожатся и его законы.

Гартман отказывается дать ближайшее объяснение этого конечного процесса, но он считает необходимым указать на то, что он не содержит в себе ничего немыслимого.

Чтобы закончить рассмотрение системы Гартмана, нам необходимо характеризовать его отношение к пессимизму.

Вследствие того, что он признал, что в мире количество страданий преобладает над радостями, его считали пессимистом в обыкновенном смысле слова. Даже обыкновенно спрашивали, если Гартман считает, что жизнь полна страданий, то почему он не окончит свою жизнь самоубийством. Многие предполагали, что он пессимист, по всей вероятности, оттого, что его личная жизнь сложилась неудачно и т.п.

Гартман считает решительным недоразумением, когда некоторые о нём думали, что он должен быть пессимистом на практике. На самом деле, он, рассматривая зло жизни с высшей точки зрения, с точки зрения мирового процесса, освобождается от пессимизма, потому что он понимает, что этот мир, полный страданий, есть только один момент в развитии мира. Он перестает быть пессимистом, потому что он в понимании мира старается стать на эволюционную точку зрения.

Его нельзя назвать пессимистом в обыкновенному смысли слова, потому что пессимистический конец мира он относит на бесконечно отдаленное время, а ближайшей задачей он ставит развитие сознавая. Пока человек должен стремиться к утверждению воли к жизни, он не должен отказываться от участия в жизни мира, он, напротив, должен вполне отдаться жизни и ее страданиям и таким образом содействовать мировому процессу. Гартман не зовет к теизму, а напротив, к усиленной работе, к развитию, к усовершенствованию, к высшей культуре, потому что только при этих условиях возможно просветление сознания, а вместе с этим решение мировой задачи.

Из этого вытекает следующий взгляд на нравственность, на мораль, которая у каждого философа строится на его общем мировоззрении. По мнению Гартмана, мировой процесс представляет собою три стадии: воплощение абсолюта, его страдания и, наконец, его освобождение от страданий. Это освобождение от страданий произойдет благодаря деятельности индивидуума, который придет к сознанию своего тождества с абсолютом, который после такого сознания пожелает цели бессознательного сделать своими целями, чтобы этим самым энергично содействовать мировому процессу. Он будет всецело предаваться жизни и ее страданиям и, усиленно развивая свое сознание, будет стремиться к ускорению освобождения абсолюта. «Реальное бытие, — говорить Гартман, — есть воплощение Бога, мировой процесс есть история страданий воплотившегося Бога и в то же время путь для освобождения распятого во плоти, нравственность же есть содействие в сокращении этого пути страдания и освобождения» (Erlosung).

Какое имеет для нас значение система Гартмана? Я считаю его философию отживающим типом философии, но тем не менее думаю, что она сыграла очень значительную роль в истории философии. Я не знаю, интересуется ли им большая публика в Германии, но он создал школу и в философских кругах считается истинным преемником великих идеалистов. Надо заметить, что он выступает в такой момент, когда общее мнение было совершенно неблагоприятно для метафизики и вообще для умозрительных построений. Он в такое неблагоприятное время энергично защищает свои метафизические теории, при чем делает это с таким искусством, что оказывает не малую услугу для поддержания преемственности метафизической мысли. Его заслуга заключается также в том, что благодаря ему метафизика делает поворот на сторону науки. Он указал новый путь для метафизики, связав её построения с индуктивными выводами. Такой союз метафизики с науками оказался благоприятным для развития самой метафизики.

Но нужно было придать более реальный характер метафизическим построениям, нужно было еще умерить притязания метафизики. Вот возникает новый тип метафизики и именно индуктивной метафизики, к рассмотрению которой мы и перейдем.

Литература

Hartmann E. Philosophie des Unbewußten. – Berlin, 1869.

Русск. пер.: Козлов А. А. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. 2 тома. – М., 1873-75. После смерти Гартмана издано его сочинение: Hartmann E. System der Philosophie im Grundriss. – Heidelberg, 1902.

Hartmann E. Phaenomenologie des sittlichen Bewussteins. – Berlin, 1879.

Vaihinger H. Hartmann, Duhring, Lange. – Iserlohn, 1876. (Критика Гартмана).

Соловьев Вл. Кризис западной философии против позитивистов. – М., 1874. – Т. 2-й. (Собрание сочинений).

Гёфдинг Г. История новейшей философии. – СПб., 1900.

Eduard von Hartmann’s System der Philosophie im Grundriss. – Bad Sachsa, 1908. (Изложение сделанное самим Гартманом).

Drews A. Das Lebenswerk Eduard von Hartmann’s. – Leipzig, 1907.

Kappstein T. Eduard von Hartmann. – Gotha, 1907.

ГЛАВА XVIII

ИНДУКТИВНАЯ МЕТАФИЗИКА (В. ВУНДТ)

В настоящей главе мы рассмотрим, в чем заключается т.н. индуктивная метафизика, метафизический идеализм, который является последним словом современной философии. Наиболее выдающимся представителем индуктивной метафизики нужно считать Вундта. Следует отметить то обстоятельство, что Вундт является представителем естествознания, и вследствие этого очень многие относительно его философии думают, что она позитивистская. Как мы увидим, он на самом деле является метафизиком. Это обстоятельство в данном случае для нас очень важно, потому что оно показывает, что метафизические построения совсем не противоречат научному духу.

Прежде чем перейти к изложению системы Вундта, я считаю необходимым познакомить с его научным развитием и литературной деятельностью, что в данном случае представляется особенно важным. Вильгельм Вундт родился в 1832 году, в 1851 году он поступил на медицинский факультет Гейдельбергского университета. Потом он перешел в Берлин, где как раз в это время действовал знаменитый физиолог И. Мюллер, известный тем, что произвел очень важные исследования в области физиологии чувств. Под его несомненным влиянием Вундт начал работать в области физиологии органов чувств. Эта область служит соединительным звеном между философией и естествознанием, и это было причиной, почему Вундт впоследствии перешел к психологии. В 1863 году он написал книгу «Душа человека и животных», которая была переведена и на русский язык и в свое время имела большой успех. В это же время он состоял преподавателем на медицинском факультете в качестве приват-доцента и написал «Медицинскую физику». В 1864 году ему предложили кафедру экстраординарного профессора физиологии в Гейдельберге; здесь им был написан «Учебник физиологии», выдержавший 4 издания. В 1874 году он написал «Основы физиологической психологии». Эта книга обратила внимание тогдашнего ученого немецкого общества, потому что в ней впервые была соединена физиология с психологией. С тех пор название «физиологическая психология» стало особенно популярным, хотя сам Вундт отказывался впоследствии от этого названия, потому что многие стали думать, что психология есть не что иное, как часть физиологии и ссылались при этом на книгу Вундта, где речь идет только о связи физиологии с психологией. В 1874 году его приглашают в Цюрих, где оказалась свободной кафедра индуктивной философии по случаю ухода Ал. Ланге. На эту кафедру пригласили Вундта. Но уже через год он оставляет этот университет и в 1875 году читает в Лейпциге психологию, где он согласился принять кафедру с тем условием, что при кафедре будет учреждена «психологическая лаборатория» или, как теперь принято называть это учреждение, «психологический институт». Дело в том, что и до Вундта пользовались экспериментом в области психологии, но это пользование было случайно и не носило систематического характера. Заслуга Вундта заключается в том, что он начал разрабатывать экспериментальную психологию систематически. С этих пор экспериментальная психология получает громадное развитие и оказывает

влияние на развитие общей психологии. По примеру Вундта, при большинстве университетов учреждены в настоящее время психологические лаборатории или институты для экспериментального изучения психологических явлений. В этом смысле Вундта можно считать основателем экспериментальной психологии и в настоящее время его можно считать одним из самых выдающихся представителей психологии. В 1880 году Вундт пишет громадное сочинение по логике (в 2-х томах), которое представляет собою энциклопедию всех наук. В 1886 году выпускает сочинение по этике, в предисловии к которому он прямо заявляет, что стоит на точке зрения «идеалистической метафизики». В 1889 году он издает свою «Систему философии», в которой он указывает, что центральным пунктом его философии является метафизика. Для многих и в Германии это показалось удивительным, потому что его привыкли считать исключительно натуралистом и физиологом», а, следовательно, в этом смысле и позитивистом. Многие заподозрили его в неискренности, но в действительности его система философии является совершенно последовательным результатом из всех его предыдущих взглядов в психологии, в логике и в этике. «Система философии» не была его единственным сочинением, написанным в этом направлении: мы можем проследить его во всех философских сочинениях Вундта. В 1897 году выходят в свет два тома его «Völkerpsychologien». Это сочинение по обнаруженной им эрудиции и объему просто поразительно. В настоящее время вышло еще три тома того же сочинения. Кроме обнаруженных знаний и громадной эрудиции, сочинение это замечательно тем особенно, что автор его, бывший натуралист, обнаруживает в нем удивительно обширную эрудицию в области филологии, лингвистики и т. п.

У нас существуете взгляд, что если кто-нибудь занимается физиологической психологией ила вообще естествознанием, то он не может иметь никакого отношения к метафизике. Вундт является опровержением этого взгляда. О нем существует мнение, что он истинный представитель естественнонаучного мышления. Это неправильно. На самом деле все его развитие показывает, что он постепенно освобождается от тех воззрений, которые вообще приняты у натуралистов.

Вундт поставил своей целью построить научную философию. Он думал, что для этого философия должна вступить в связь с другими науками, что иным способом она не может быть построена. Воспитанный на точных науках, он, разумеется, не допускал возможности априорного построения метафизики, но он не допускал также и построения при помощи только лишь опытных наук, например, естествознания. По его мнению, данные отдельных наук, на которые следует опираться при построении метафизики, необходимо приводить в связь с общими проблемами познания. Необходимо исходить от опытных данных, но в то же время необходимо подвергать их логической обработке, чтобы соединить в одну систему[1].

Противникам метафизики, которые находили, что вообще не следует допускать метафизических построений, как очень не точных, Вундт, по моему мнению, совершенно правильно отвечает, что потребность строить метафизические теории в человеческой природе неискоренима, что даже при устранении метафизики

[1] Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897. – P. 17.

метафизические построения будут продолжаться в отдельных частных науках. Поэтому вместо того, чтобы предоставить построение их случайности, лучше разрабатывать их методически[1].

Кроме того, следует заметить, что Вундт, говоря об отдельных науках, имеет в виду не только естествознание, но равным образом и науки о духе, и даже в известном смысле последним он придает особенное значение.

Таким образом философия должна исходить от тех данных, которые ей доставляют частные науки. Она должна подвергнуть их логическому исследованию и соединить в одно целое, свободное от противоречий. Задача философии заключается в объединении нашего познания в одно такое жизнепонимание и миропонимание, которое могло бы удовлетворять требованиям нашего рассудка и потребностям наших чувств (Gemüth)[2].

Такое определение вызывает недоумение. При построении системы мира, кажется, следует руководствоваться только лишь тем, чтобы удовлетворить известным логическим требованиям. Но, по Вундту, должны быть приняты в соображение также и потребности наших чувств. Это как будто бы вносить элемент ненаучный. Построение, удовлетворяющее требованиям нашего чувства или сердца, может быть отнесено в область религии, но уж ни в коем случае не в область философии. Но, требуя введения этого элемента, Вундт не думает, что философия должна заменить религию. Дело философии по отношению к религии заключается в том, чтобы понять ее и чтобы показать, какое место может принадлежать ей в общем мировоззрении[3].

Рассмотрим, в чем заключаются философские взгляды Вундта.

Что, по мнению Вундта, лежит в основе мира? Он думает, что в основе мира лежит мировая воля. Так как известно, что такой же принцип в основу мировой жизни клал и Шопенгауэр, то можно было бы думать, что учение Вундта тождественно с учением Шопенгауэра, на самом же деле между этими двумя учениями есть очень существенная разница. У Шопенгауэра – одна воля, объективацией которой является весь мир, нами воспринимаемый; по мнению Вундта, мир состоит из бесконечного множества воль или волевых единиц. У Шопенгауэра мировая воля по существу своему неразумная, слепая, между тем, как у Вундта мировая воля разумна, действует целесообразно и принимает участие в мирообразовании и в мироустройстве[4].

Но как он это доказывает?

По Вундту, реальная действительность представляется нам с двух сторон; извне, когда мы ее рассматриваем посредством органов чувств; в этом случае она представляется нам как материя. Когда же мы ее рассматриваем изнутри, в самосознании, то она представляется как духовная жизнь. На основании соображений, которые были приведены выше, на с. 167-9, он приходит к признанию, что и материи присуща внутренняя сторона, т.-е., другими словами, материальный атом

---

[1] Wundt W. Logik. – Stuttgart, 1906. – P. 25.

[2] Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897.

[3] Ib. – P. 15.

[4] Wundt W. Logik. – Stuttgart, 1906. – P. 555.

является носителем психической жизни или сознания, простота которого, разумеется, соответствует простоте строения атома. Если мы это допустим, то для нас сделается понятной та теория, по которой сознательная жизнь на земле возникает после чисто материальной. С обыкновенной точки зрения, признающей материю лишенной внутренней стороны, это объяснить очень трудно, потому что приходится допустить, что внутренняя жизнь, присущая живущему миру, рождается из материи; приходится допустить, что жизнь есть только продукт материальных движений; между тем как, если мы признаем, что атом одарен в известном смысле сознанием или внутренней жизнью, то для нас сделается понятным, что сознание и жизнь уже содержатся в зачаточной форме в мире неорганическом. При допущении, что атомы обладают внутренней жизнью, делается понятной непрерывность духовного развития[1].

Таким образом оказывается, что существует огромное количество существ, одаренных сознанием или внутренней жизнью. В этом смысле мы должны поставить человека на ряду с растением, с атомом, но, конечно, при этом мы не должны забывать, что различным существам присуще сознание, или внутренняя жизнь различной сложности[2].

Если мы примем в соображение, что организм человека состоит из множества различных элементов, клеточек, которые в свою очередь состоят из бесконечного множества атомов и молекул, то сделается понятным, что сознание человека представляет собою нечто коллективное, т.-е. составленное из отдельных элементов. Подобно тому, как его организм представляет нечто сложное из различных частей, точно таким же образом и сознание составляется из отдельных частей, может быть, из сознаний тех элементов, которые входят в состав его организма. Разумеется, этого мы доказать не в состоянии, но подобно тому, как мы допускаем, что материя в конце-концов составляется из атомов, так мы допускаем, что и сознание составляется из других, более элементарных сознаний[3].

Вундт находит даже возможным высказать предположение относительно того, какого рода психическую жизнь нужно приписать атомам. Если мы говорим, что конечные элементы материи представляют собою неделимые части протяженности, то о конечных элементах сознания нужно сказать, что они суть неделимые, бесконечно малые элементы времени. Атомам нужно приписать сознание, длящееся бесконечно малое время. Это «моментальные сознания», говорит Вундт, пользуясь в этом случае выражением Лейбница[4].

Ближе можно описать, какого рода психическая жизнь принадлежит этим существам, если мы определим сущность психической жизни человека, или сущность души человека.

Говоря о сущности души, прежние философы находили, что она есть субстанция, какая-то неизменная сущность, простая и постоянная, находящаяся позади сознаваемых состояний и являющаяся их источником. Эту духовную субстанцию

---

[1] Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897. – P. 568.
[2] Ib.
[3] Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897. – P. 415.
[4] Ib. – P. 567.

философы представляли чем-то в роде вещи, постоянной и неизменной. Вундт не согласен с этим. Такое представление о сущности души нельзя привести в согласие с тем, что мы знаем о психической жизни. В нашей внутренней жизни мы видим постоянную смену духовных состояний. Все то, что мы находим в нашей душевной жизни, есть процесс, ряд изменений. В нашей душевной жизни нет ничего такого, что напоминало бы характер процесса. Душу можно определить, как совокупность духовных процессов, сменяющих одна другую, а ни в коем случае, как духовную субстанцию, которая как какая-либо вещь находилась бы в нашем существе[1].

Если признать, что психические процессы представляют собою постоянную смену процессов, то будет вполне целесообразно, если мы будем мыслить духовные процессы по типу в о л и, так как волевая деятельность представляет собою именно деятельность, процесс[2].

Далее, если мы обратим внимание внутрь самих себя, то мы увидим, что мы представляем себя главным образом существами действующими, что мы из нашего сознания можем выбросить все: наши чувства, наши представления, но мы не можем нас самих представить или понимать не действующими; мы именно себя мыслим действующими, активными существами, имеющими волю. На основании этих рассуждений, Вундт считает возможным утверждать, что сущность нашей духовной жизни есть воля. Сущность всякой духовной жизни вообще есть воля[3].

Но эта воля имеет различные степени сложности. Поэтому можно сказать, что мир состоит из бесконечного множества различных существ, из которых одни одарены волей одной степени сложности, а другие волей другой степени сложности. Мир, говоря словами Вундта, есть совокупность воль различной степени сложности. Мир состоит из множества духовных существ. Конечно, воля, которая присуща атому, отличается от воли, присущей высшим существам, но она обнаруживается в том же самом, именно в действии. Как высшие существа действуют, так действуют и низшие под влиянием воли. Движение материальных частиц в процессе кристаллизации есть результат воли, разумеется, элементарной, которую можно назвать влечением.

Если мы признаем, что мир есть совокупность воль различной степени сложности, то мы поймем утверждение Вундта, что природа есть обнаружение духа, что природа есть самораскрытие духа. Внешняя сторона природы известна нам, как материя; внутренняя же есть не что иное, как однородное с нашим внутренним миром. Космический мир известен нам только с внешней стороны, мы знаем его только символически. Внутренняя же его сторона представляет собою чувствование, влечение, духовное творчество и т. п.[4].

Если природа или внутренняя сторона природы представляет собою волю, а воля есть деятельность, то понятно, что природа представляет собою постоянную деятельность, развитие, но это развитие не таково, чтобы одно состояние просто

---

[1] Ib. – P. 196-7.
[2] Wundt W. Logik. – Stuttgart, 1906. – P. 168.
[3] Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897. – P. 362, 373.
[4] Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897. – P. 568.

сменяло другое безо всякой цели, но оно таково, что эта смена одних состояний другими совершается целесообразно[1].

Таким образом природа, по мнению Вундта, есть обнаружение духа или природа есть дух, есть сознающий дух, но она только в человеке приходит к самосознанию. Во всей своей остальной части она обладает сознанием, но самосознанием не обладает[2].

Мир, по мнению Вундта, есть совокупность воль, или волевых единиц, которые отличаются друг от друга только тем, что одни из них более сложны, а другие менее. По-видимому, душа человека есть та волевая единица, которая отличается наибольшей сложностью; но это только «по-видимому». На самом деле можно себе представить волевые единицы, отличающиеся большей сложностью, это именно то, что Вундт называет коллективной волевой единицей (Gesammtgeist), или душой народа. Многим это может показаться невероятным. Многие, конечно, станут говорить: «что индивидуальный дух реален, это несомненно, а что существует еще какой-то дух коллективный, то это очень сомнительно, потому что коллективный дух складывается из индивидуальных душ. Если коллективный дух и существует, то он представляет собою только лишь сумму индивидуальных душ, а самостоятельного существования не имеет». Но Вундт с этим не согласен. Нельзя сказать, что индивидуальная душа имеет большую реальность, чем коллективная, потому что на самом деле индивидуальная душа, индивидуум, как изолированное существо, вообще не существует, потому что мы не можем себе представить индивидуум независимо от общества. Единичная личность, как духовное существо, возможна только в обществе. Далее, нельзя сказать, что коллективная воля есть только простая сумма индивидуальных воль. Конечно, она не существует, как какое-нибудь мистическое существо вне индивидуальных воль, но то, что она составляется из индивидуальных воль, не делает ее простой фикцией. Здесь можно привести следующее сравнение. Здание не перестает быть реальностью только потому, что оно разрушается, раз взяты камни, из которых оно было сложено. Точно таким же образом и коллективная воля не перестает быть особой реальностью, хотя в созидании ее принимают участие отдельные индивидуальные воли.

Далее, мы признаем за несомненное, что индивидуальная воля имеет реальность, потому что она совершает известные действия, но ведь то же самое мы должны сказать и относительно коллективной воли. Она обнаруживается в действии. Мы знаем, что воля или дух народа может повелевать, может предпринимать решения, может одобрять или не одобрять, вообще может так или иначе реагировать. Следовательно, несомненно, что она реальна[3].

Мы знаем, что могут быть различные градации этого коллективного единства. Может быть дух небольшой общины, может быть дух народа. Соединение этих последних может дать дух большого народа, соединенного в одно государство. Но мы можем пойти дальше и сказать, что возможно образование большей волевой единицы, чем та, которая нам известна. Можно представить себе волеобщение

---

[1] Ib. – P. 666.
[2] Ib.
[3] Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897. – P. 389.

всего человечества, когда все народы соединятся в одно целое. По-видимому, тенденцию к этому соединению можно заметить и в настоящее время. Народы стремятся к соединению воедино. Это то, что мы могли бы назвать «идеалом человечества». Такое общение воль мы считаем идеальным. Мы даже не знаем, осуществимо ли оно вообще или нет, но тем не менее мы считаем такое волеобщение идеальным. Этот идеал, может быть, никогда не осуществится, но мы тем не менее к нему стремимся, мы считаем конечным идеалом соединение человечества в один общий организм, в одну общую душу[1].

Но спрашивается, для чего необходимо такое волеобщение.

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны обратиться к этике Вундта; мы должны знать, как вообще Вундт определяет цель жизни[2].

Вундт не думает, как это делают утилитаристы, что целью жизни является достижение счастья[3]. Так как Вундт строит свою этику на общем миропонимании, т.-е. желает привести в связь действия человека с целями мировой жизни, то понятно, что достижение счастья отдельным индивидуумом или даже наибольшим числом индивидуумов не имеет в его глазах никакого значения, потому что, в самом деле, какое дело миру до того, что тот или другой индивидуум достигает счастья? Вундт думает, что целью жизни нужно ставить нечто другое, нечто, находящееся вне этой жизни. Человек живет, потому что его назначение жить; назначение этой жизни состоит в том, чтобы человек действовал согласно сущности своей природы. Сущность же человеческой природы состоит в духовности. Поэтому цель человеческой жизни может состоять в созидании духовного. Мы ставим особенно высоко того, кто развивает свои духовные силы, мы ценим того, кто создал что-либо в области науки, искусства и т. п., кто сделал что-либо для своего духовного усовершенствования. Точно так же мы оцениваем народы. Все то, что способствует достижению духовности, мы называем благом. Нравственная жизнь заключается именно в том, чтобы желать благ ради их самих, а не ради чего-либо другого. Достижение духовных благ мы считаем целью человеческой жизни. Нам кажется, что целью жизни должно быть созидание духовных благ. Распространение духовности, развитие духовности, одухотворение природы, стремленье из природы сделать субстрат для достижения духовных целей – вот цель жизни.

По этой причине мы ценим высоко волеобщение, потому что оно именно и способствует созиданию духовные благ, оно является основой для возможно большего развития духовных способностей. Вследствие этого мы подчиняем цели индивидуума целям общества. Благо общества мы считаем критерием для оценки действий человека. То, что способствует развитию волеобщения, то, что отвечает целям общества, мы считаем нравственным, а то, что ему противоречит, мы считаем безнравственным, потому что общественная жизнь сама по себе является благом, так как она способствует развитию или созиданию духовных благ. Чем совершеннее это волеобщение, тем больше дается возможности для созидания духовных благ. В этом смысле идеальное волеобщение, именно соединение чело-

[1] Ib. – P. 392.
[2] Ib. – P. 646.
[3] Об этом см. ниже наст. изд.

вечества воедино является необходимым средством для достижения высших духовных благ.

Но можно спросить Вундта, для чего созидание высших духовных благ, какое это может иметь значение, например, для мировой жизни?

На это Вундт отвечает: мы верим, надеемся, что вообще вся мировая жизнь стремится к развитию духовности, что наша жизнь есть только часть этой общемировой жизни, что то, что человечество может совершить, будет способствовать разрешению задачи мира. Мы верим, что это так должно быть. Мы в это верим, не будучи этого однако в состоянии доказать. Мы верим, что в мировой жизни есть нравственная цель, что задача мира состоит в осуществлении нравственной цели.

Чтобы быть в состоянии объяснить возможность нравственного порядка в мировой жизни, мы допускаем такую основу мира, которая могла бы для нас сделать понятной именно этот порядок. Мы эту основу мира, именно Бога, мировую волю, считаем конкретным воплощением нравственного идеала, т.-е. мы верим, что мировая воля стремится к осуществлению нравственного идеала.

Так как основа мира, как причина его, не может не содержаться в следствии, т.-е. в мире, то мы предполагаем, что мировое развитие есть раскрытие божественной воли, что законы природы суть законы божеской мировой воли, что Бог принимает участие в мироустройстве и мирообразовании.

Бог не может отождествляться с миром, как это делается у пантеистов. Мы можем мыслить Бога вне мира: в этом смысле Вундтовское понимание отношения Бога к миру представляет собою одно из теистических пониманий. У Вундта идея Бога переходит в идею высшей мировой воли, в которой отдельные воли принимают участие и имеют самостоятельную сферу действия.

Но, конечно, не следует думать, что эта идея Бога может быть доказана какими-либо логическими аргументами. Эта идея или реальность этой идеи не может быть доказана. Она является моральным постулатом. Она является результатом того, что мы верим, что мир является воплощением нашего нравственного идеала. Мы можем сказать, что это есть необходимая идея, потому что если мы пожелаем все понимать находящимся в причинной связи и начнем для объяснения чего-либо проходить весь ряд причин, то мы в конце-концов придем к необходимости признания первой причины, находящейся вне всякого возможного опыта. В этом смысле эта идея необходима, но доказать, что ей соответствует какая-нибудь реальность, мы не в состоянии.

Таким образом идея Бога является для Вундта предметом веры.

Но, несмотря на то, что философия не может изобразить идею Бога более или менее определенными чертами, религиозное сознание не довольствуется этим и пытается придать конкретную форму идеи Бога, потому что только при таких условиях она может оказывать на него нравственное воздействие. Оно приписывает Богу человеческие черты и вообще при помощи символов пытается сделать для себя конкретно представимым то, что в действительности не представимо.

Таким же моральным постулатом является и идея бессмертия. Человек верит в вечность духа, он не может допустить, чтобы то, что человечество создало, то, что оно может создать, представляло собою нечто преходящее. Он, наоборот, верит,

что наша жизнь и жизнь человечества есть только незначительный момент из сверхдуховной жизни Бога. Он верит в продолжаемость духовной жизни.

Но, признавая, что идеи Бога и бессмертия суть предмет веры, Вундт, как мы видели, настаивает на том, что хотя они и суть предмет веры, однако они должны занимать место в миросозерцании, им должно уделить в нашем миропонимании столько же места, сколько и логическим идеям, потому что вера есть функция воли, а воля есть существенный элемент нашей духовной жизни[1].

Вот в главных чертах философское учение Вундта.

Попробуем дать оценку философии Вундта. В отдельных пунктах философии Вундта можно найти противоречия. Но ведь это не важно. Для нас важно не самое построение. Его построение может в настоящем десятилетии удовлетворять, может быть, в следующем десятилетии его придется переработать под влиянием развития специальных наук. Но у Вундта ценным является для нас не самое построение, а то, что он признал законным метафизическое построение. Для нас важным является не самое его построение, но тот метод, который он предложил, метод, по которому это построение должно основываться на частных науках. Пусть от построений Вундта ничего не останется, у него останется одно ценное, именно его метод, и то обстоятельство, что он примирил метафизику и естествознание, что он умерил, с одной стороны, притязания метафизики, а с другой – притязания естествознания, которое думало, что может построить мировоззрение без теории познания.

Система познания Вундта является самым последним словом в области современной философии и всеми признается выдающимся произведением. Мы видели, какой путь совершила философия в последнее время от крайнего позитивизма Канта до умеренной метафизики Вундта. Конечно, мы ничего не можем сказать, что ожидает нас в ближайшем будущем. Но несомненно, что в настоящий момент всякого, ищущего научно-философского мировоззрения, может наиболее удовлетворить философское построение, совершающееся по методу, предложенному Вундтом.

Литература

Сочинения Вундта:

Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1897. (Русск. пер.: Вундт В. Система философии. – СПб., 1902).

Wundt W. Logik. – Stuttgart, 1906.

Wundt W. Ethik. – Leipzig, 1908.

Wundt W. Grundzüge der physiologischen Psychologie. – Leipzig, 1874. (Русск. пер.: Вундт В. Физиологическая психология. – М., 1886).

Wundt W. Grundriss der Psychologie. – Leipzig, 1902. (Русск. пер.: Вундт В. Очерки психологии. – М., 1987).

Wundt W. Völkerpsychologie. – Leipzig, 1904.

---

[1] См. ниже наст. изд.

Wundt W. Einleitung in die Philosophie. – Leipzig, 1904 (есть русский перевод в нескольких изданиях).

О Вундте:

Eisler R. W. Wundts Philosophie und Psychologie. – Leipzig, 1902.
Кюльпе О. Современная философия в Германии. – М., 1903.
Кёниг Э. В. Вундт, его философия и психология. – СПб., 1902.

Предшественники Вундта, под несомненным влиянием которых он находился:

Fechner G. T. Ueber die Seelenfrage. – Leipzig, 1861.
Fechner G. T. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. – Leipzig, 1919.
Fechner G. T. Zend-Avesta. – Leipzig, 1851.
Fechner G. T. Nanna ober über das Seelenleben der Pfanzen. – Leipzig, 1851.
Lotze H. System der Philosophie. – Leipzig, 1879.
Lotze H. Grundzüge der Metaphysik. – Leipzig, 1901.
Lotze H. Grundzüge der Psychologie. – Leipzig, 1881.
Lotze H. Grundzüge der Naturphilosophie. – Leipzig, 1882.
Lotze H. Grundzüge der praktischen Philosophie. – Leipzig, 1882.

Родственным по направлению является:

Paulsen F. Einleitung in die Philosophie. – Berlin, 1892. (Русск. пер.: Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899).
Systematische Philosophie. – Leipzig, 1907.

ОТДЕЛ V. ЭТИКА

ГЛАВА XIX

ЗАДАЧА ЭТИКИ

После того, как мы рассмотрели, как философия может понимать сущность мирового процесса, мы можем перейти к той части философии, которая называется моральной философией, или этикой. Такой порядок объясняется тем, что человеческая деятельность, предмет этики, может рассматриваться после того, как уже рассмотрен мировой процесс, частью которого она является.

Содержание этики представляется приблизительно в следующем виде. Этика делится на две части: на практическую и теоретическую. Практическая этика рассматривает вопросы, касающиеся непосредственно практической жизни; она занимается рассмотрением того, как известные нравственные принципы применяются в практической жизни, например вопрос о правах женщины, об отношении личности к государству, о всеобщем мире, Практическая этика берет на себя решение таких вопросов, как вопрос о том, может ли быть оправдана дуэль, «оправдывает ли цель средство», и т. п. В задачи практической этики входит также и установление идеалов воспитания, т.-е. указание того, какие свойства души должны быть развиваемы предпочтительно пред другими.

Сущность теоретической этики можно объяснить следующим образом.

Человек совершает различные действия. Одни из этих действий мы называем хорошими, а другие дурными. Требуется объяснить, почему мы одни из действий признаем дурными, а другие хорошими. В нахождении этого объяснения и заключается задача этики. Ее можно выразить еще и иначе. Существуют общеобязательные нравственные принципы, т.-е. такие принципы, которым мы обязаны следовать. Спрашивается, на чем основано утверждение, что мы все обязаны руководиться ими в своем поведении? Откуда получается идея долга?

В попытках решить эту задачу моральная философия ставит вопрос, в чем состоит цель человеческой жизни, что должен человек выполнить своею жизнью. То, к выполнению чего человек должен стремиться, называется высшим благом. Если моралист определит, в чем состоит высшее благо, то он найдет в нем критерий для оценки человеческих действий. Именно, все те действия, которые способствуют достижению высшего блага, он назовет хорошими, а те действия, которые мешают достижению высшего блага, он назовет дурными.

Таким образом, высшее благо служит критерием для оценки человеческой деятельности. Чтобы это сделать понятным, рассмотрим, какие вообще могут существовать критерии нравственности. Если бы мы спросили ветхозаветного еврея, в чем заключается критерий нравственности, то он ответил бы, что высшее благо заключается в воле Бога. Моральные законы, которые получили свое выражение в заповедях Моисея, показывают, какие существуют средства для осуществления этой воли. Хороши те действия, которые способствуют этому; дурны те действия, которые препятствуют достижению этого. Моралист т. н. интуитивной школы скажет, что у человека есть нравственный инстинкт, благодаря которому он может без посредства каких бы то ни было рассуждений определить, что хо-

рошо и что дурно[1]. Наконец, моралист утилитарной школы скажет, что конечная цель человеческой жизни состоит в достижении «наибольшего счастья наибольшего числа индивидуумов». Это и есть высшее благо. Все, что содействует достижению его, хорошо; все, что противодействует достижению его, дурно. Достижение высшей суммы счастья есть высшее благо и вместе с тем критерий нравственности.

Таким образом задачи этики выясняются. В практической жизни являются общепризнанными этические принципы, например: «люби ближнего своего» и т. п. Задача этики заключается в том, чтобы найти научное обоснование их: она имеет целью показать, почему эти принципы должны быть признаны обязательными. Здесь мы можем видеть различие между понятиями: содержание этических принципов и обоснование этических принципов.

Это разделение соответствует тому, которое было установлено Шопенгауэром. «Принцип или высшее основоположение этики, говорит Шопенгауэр, есть кратчайшее и точнейшее выражение для образа действий, который она предписывает или... за которым признает собственно нравственную ценность. Таким образом оно есть вообще, выраженное одним положением, наставление к добродетели. Фундамент этики есть, напротив, основа этой обязательности или желательности, или похвальности, где бы ее ни искали: в природе человека или во внешних обстоятельствах»[2].

Для полной характеристики задач этики мы должны также рассмотреть сущность того понятия, которое так часто употребляется в моральной философии, именно понятие санкции моральных принципов. Если мы спрашиваем, в чем заключается санкция того или другого морального принципа, то это значит, что мы стараемся определить, благодаря чему человек стремится к осуществлению тех или иных нравственных принципов. Санкция может быть религиозная, если человек стремится к выполнению нравственных принципов вследствие того, что надеется получить награду в загробной жизни, или избежать муки ада. Санкция может быть социальная, если известное поведение имеет своим мотивом одобрение или порицание со стороны общества. Наконец, можно не признавать никаких санкций, т.-е. можно думать, что не существует ничего такого, в силу чего моральные принципы могли бы сделаться принудительными или обязательными. Если же человек и стремится к выполнению тех или иных принципов, то только потому, что у него есть инстинкты, побуждающее его к этому[3].

Весьма часто говорят, что этики, как науки, которая представляла бы собой свод общеобязательных нравственных принципов, нет, потому что нравственные принципы беспрестанно меняются. Одни народы считают хорошим одно, а другие другое. В одно время хорошим считается одно, а в другое время другое. Это мнение было высказываемо еще в древности софистами. Подобно тому, как в позна-

---

[1] О моралистах интуитивной формы см.: Смирнов А. И. Английские моралисты XVIII века. – Казань, 1880.

[2] Schopenhauer A. Sämmtliche Werke. – Leipzig, 1891. (Русск. пер.: Шопенгауэр А. Свобода воли и основы морали. – СПб., 1896. – С. 156-7).

[3] См. напр.: Laas E. Idealismus und Positivismus. Zweiter Theil. – Berlin, 1882. – S. 208.

нии они приходили к признанию релятивизма, т.-е. к признанию, что познание человека имеет исключительно субъективный характер, так и в этике, по их мнению, понятие хорошего является индивидуальным, произвольным[1]. В новейшей философии относительность нравственных принципов доказывалась Локком, а в самое недавнее время – Марксом и Энгельсом, основателями т.н. исторического материализма. Энгельс, например, находил, что существует только классовая мораль, что моральные принципы того или другого индивидуума, меняются в зависимости от принадлежности к тому или другому классу, что не существует какой-либо морали боле или мене общей всем классам, так как моральные принципы являются отражением тех или иных экономических представлений. Всеобщих, абсолютных этических правил не может быть потому, что относительность господствует не только в сфере познания, но и в сфере практического действия. Представление о добре и зле изменяется соответственно времени и народу; одновременно предлагаются различные нравственные учения. В настоящее время проповедуется не одна мораль, а целых три: христианско-феодальная, буржуазная и, наконец, пролетарская мораль будущего[2]. Это приводит нас к тому, что обыкновенно называется аморализмом или просто этическим скептицизмом, который защищает то положение, что если нет общепризнанных моральных принципов, то, следовательно, нет и этики, как науки. Аморалистом в современной философии является Ницше. Он в такой мере признает недоказанной обязательность современных этических принципов, что свое отношение к ним формулирует при помощи положения: «Ничто не истинно, все дозволено».

Этический скептицизм не прав потому, что смешивает две вещи, именно содержание моральных принципов и признание наличности высшего блага. Содержание моральных принципов может меняться, фактически действительно постоянно меняется, но при всех изменениях их остается неизменным признанье, что есть что-то ценное, есть высшее благо, нечто такое, что должно быть признано хорошим или общеобязательным!». Сущность этики, как науки, именно и заключается в признании, что есть нечто ценное. Определение этого ценного и обоснование его есть задача этики.

Но спрашивается, может ли существовать такая наука? Для того чтобы разрешить этот вопрос, нам необходимо характеризовать этику как науку и определить ее отношение к другим наукам. В понятии этического обоснования содержится идея долженствования в противоположность к идее бытия, т.-е. этика ищет не того, что есть, а того, что должно быть. Это различие основывается на различии наук, из которых одни рассматривают бытие, а другие долженствование.

Как известно, существует два рода наук: науки объяснительные и науки так называемые нормативные. Науки объяснительные рассматривают явления с точки зрения их причинной связи, науки нормативные ставят определенную конечную цель или норму и оценивают явления с точки зрения достижения этой цели. К наукам нормативным относятся: логика, грамматика, эстетика и этика. Наука

---

[1] См.: Kreibig J. C. Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus. – Wien, 1896.

[2] См.: Engels F. Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. – Leipzig, 1878. – S. 87-90.

объяснительная, как например, психология, занимается только изучением существующего; она описывает, классифицирует явления, формулирует законы. Все факты, как таковые, заслуживают с ее точки зрения одинакового внимания, она относится к пороку так же, как и к добродетели; этика же оценивает достоинство поступков по отношению к какому-нибудь определенному критерию; этика рассматривает факты не так, как они суть сами по себе, а с точки зрения соответствия известной норме. Например, факт спасения утопающего психолог будет объяснять с точки зрения причинности; он скажет, что спасавший руководился чувством жалости к утопающему; моралист же станет рассматривать это действие для того, чтобы определить свойство его. Он назовет его хорошим, как подходящее под известную норму или правило. Другими словами, психолог отвечает на вопрос почему, а моралист отвечает на вопрос, хорошо ли данное действие. В этом отношении этика находится в близком родстве с логикой и грамматикой. Грамматика имеет известные нормы речи и оценивает ту или другую конкретную речь с точки зрения соответствия тем или другим нормам. Так и этика обладает известными нормами, и на каждое действие смотрит с точки зрения соответствия этим нормам[1].

Если сказать, что задача этики заключается в определении того, что должно быть, то спрашивается, каким же образом созидаются этические идеалы? Здесь возможен один ответ: из того, что есть, делается вывод к тому, что должно быть; законы долженствования получаются из законов бытия при помощи идеализирования этих последних.

Чтобы это сделалось для нас ясным, мы рассмотрим, каким методом должна пользоваться этика, как наука. Существует два метода наук: рационалистический или дедуктивный и эмпирический или индуктивный. К числу дедуктивных наук следует отнести математику, которая из определений и аксиом выводит все свое содержание. Эмпирические науки строятся на основании наблюдений и опытов, посредством которых выражается известная закономерность в отношениях вещей.

К каким наукам относится этика? Одни утверждают, что она пользуется рационалистическим методом; они находят, что человек, вследствие врожденного ему морального чувства, всякий раз без опыта знает, что справедливо и что несправедливо; знает, что хорошо и что дурно. Другие, например, Паульсен[2], находят, что этика по своему методу стоит ближе к естествознанию, чем к математике: она не дедуцирует и не доказывает своих положений из каких-либо основных понятий, но указывает существующие связи между вещами и доказывает эту связь посредством опыта. Отсюда ясно, из какого материала строится этика. Она строится не из каких-нибудь априорных предположений, а из эмпирически данных фактов. Если бы правы были сторонники рационалистического метода, то этические нормы должны были бы существовать в нашей душе раньше, чем их приложение. На самом же деле это несправедливо, потому что этические принципы существуют

---

[1] Об этом см.: Вундт В. Этика. – М., 2011. Paulsen F. System der Ethik. – Stuttgart, 1889. (Русск. пер.: Паульсен Ф. Система этики. – М., 1900). Mackenzie J. S. A Manual of Ethics. – New York, 1901.

[2] Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889. – S. 6.

только в моральной философии, но ведь людям нет надобности ждать возникновения моральной философии, чтобы отличать добро от зла; мораль древнее, чем моральная философия, и об этой последней не могло бы быть и речи, если бы раньше не существовала моральная жизнь; моральная философия возникает из размышления над фактами моральной жизни.

Эмпирический характер этики можно всего лучше разъяснить, если сравнить ее с другой наукой, для которой точно так же существуют категории «хороший», «дурной», «полезный», «вредный». Нечто подобное тому, что мы имеем в нравственной жизни, по мнению Паульсена, мы имеем и в жизни физической. Как мало люди ожидали возникновения моральной философии для того, чтобы отличать хорошее от дурного, так мало они ожидали и научную медицину для того, чтобы отличать то, что полезно для тела, от того, что вредно для него. Задолго до того времени, как появилась медицина, как наука, голодный хватался за хлеб, жаждущий принимался за питье. Вопрос, почему он это делает, почему хлеб хорош для голодного, а вода для жаждущего, показался бы ему таким же странным, как нашим школьным детям вопрос о том, почему красть дурно. Это само собою разумеется: дальнейших оснований для этого не существует. Научные исследования в моральной философии начинаются с того, что то, что было само собою разумеющимся, становится проблемой. После того, как люди целые тысячелетия жили по указанию инстинкта, они только впоследствии пришли к тому, что мы называем научной медициной. После медленного успеха они узнали строение тела при помощи опыта и эксперимента и только при помощи научной медицины они были в состоянии оценить достоинство инстинктивно применявшихся методов лечения, и одни из них признать полезными, а другие вредными, В подобном же положении находится моральная философия. Подобно тому, как телесная жизнь управляется инстинктом и слепыми привычками без физиологии, так первоначально человеческая жизнь управляется своего рода моральными инстинктами. Эти моральные инстинкты народа суть то, что обозначают словом нравы (Sitte). Это слово употребляется для обозначения всего того, что в качестве привычки жизни и формы жизни, в качестве обычая и закона однообразно определяет жизнь каждого члена первобытного общества. Эти правила являются в форме абсолютных повелений, не содержащих никакого оправдания своей основательности. Говорится просто: ты не должен убивать ближнего, грабить, обманывать; что это делать дурно – истина сама собою разумеющаяся, такая истина, как та, что огонь жжет и хлеб утоляет голод. Но, конечно, не следует думать, что эти истины не обоснованы. На самом деле они обоснованы, и обоснование это живет в народном сознании, что и выражается в его пословицах (напр., «не рой другому ямы, сам в нее попадешь»). Здесь это повеление является уже в форме предложения с указанием основания. В этом обосновании и заключается задача моральной философии: именно, она должна те основания, которые приводятся в народной морали, подробно развить для различных случаев жизни и действий. Моральная философия имеет целью показать, как известные действия, которые совершались инстинктивно, сообразны с природою и с жизненными условиями человека и поэтому благодетельны, другие же, напротив, вредны. Она должна, например, показать, что ложь по своей природе дурна, потому что действует

развращающим образом на того, кто лжет, наносит ущерб тому, кто бывает обманываем, уничтожает доверие и таким образом подкапывается под основу общения жизни, без которого человеческая жизнь в истинном смысле слова невозможна. Она должна показать, каким образом воровство разрушает не только экономическую жизнь обворованного, но и вора, наконец, всего общества вследствие того, что подкапывается под идею собственности; этим уничтожается основа всякой культуры, а вместе с тем и всякой высшей человеческой жизни. Таким образом моральная философия возвышает инстинктивную деятельность в разумную цель и необходимость. Кроме того, она может не только обосновать, но и дополнять и улучшать предписания естественной морали. Так, например, она может, указывая цели, ради которых существует известное повеление, в то же время определять границы, в пределах которых оно действительно. Показывая, например, на чем основывается вред лжи, она в то же время дает нам возможность определить, когда может быть допущена умышленная ложь, она разрешает проблему необходимой лжи, которая приводит в замешательство здравый человеческий рассудок, а также многих моралистов, сильно затруднявшихся в решении этого вопроса. Показывая, почему прощать обиды хорошо, моральная философия в то же самое время может определить, при каких условиях прощение обид может быть допускаемо и при каких условиях является необходимым возмездие.

Таким образом мы имеем возможность решить вопрос относительно того, откуда этика черпает свое познание принципов совершенной жизни т.-е., другими словами, каким образом философ-моралист строит свою моральную систему. По мнению Вундта, например, для этого он должен будет рассмотреть развитие нравственного сознания человечества, исторический ход развития понятий справедливости и несправедливости и вообще развитие религиозно-этических воззрений. Сюда относится антропология и история культуры, имеющая своим предметом исследование развития нравственной жизни, а также психология народов, имеющая своим предметом развитие нравственного чувства; но кроме этого чисто индуктивно добытого материала, необходимо еще теоретическое исследование этих фактических данных или то, что Вундт называет «научный анализ нравственных понятий». На основании этих данных можно построить моральные принципы[1]. Вот тот путь, который избирает этика, придерживающаяся эмпирического метода.

Против попытки эмпирического построения этики обыкновенно приводят следующее соображение: эмпирическим путем, т.-е. рассмотрением того, какой когда была нравственная жизнь, нельзя создать этики. Построение, являющееся результатом изучения нравственной жизни, никогда не может предложить нам идеала, который был бы облечен известной обязательностью, который заставлял бы нас стремиться к выполнению его, к реализации его в жизни. Между тем основное свойство этических идеалов – это их обязательность. Этические идеалы должны именно обладать такою обязательностью. Рассмотрение происхождения моральных принципов никогда не будет содержать в себе ничего такого, что побудило бы нас стремиться к их выполнению. Эмпирическая этика, т.-е. этика, построенная на рассмотрении развития нравственной жизни, есть собственно

[1] Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889. – S. 18.

только психология морального чувства или антропология, она выражает лишь бытие, а не долженствование, т.-е. она показывает, какова была нравственная жизнь, а вовсе не может показать, какой должна быть нравственная жизнь. Это основное возражение, которое должна иметь в виду всякая этическая система, построенная эмпирически.

Это возражение можно считать совершенно справедливым. Действительно, этические принципы должны обладать обязательностью. Но нужно точно определить, в чем именно заключается цель этики; может ли она поставлять целью убедить человека следовать известным нравственным принципам, т.-е. вселить в его душу такие мотивы, которые заставляли бы его стремиться к реализованию тех или других моральных принципов?

Главная задача этики заключается не в том, чтобы возбудить, вызвать моральные чувства, а в том, чтобы оправдать уже существующие или признанные моральные принципы. Для цели возбуждения существуют такие богатые источники, как воспитание, общественная жизнь, литература, искусство и т. п., философия же имеет целью оправдать уже созданные идеалы. Это оправдание должно показывать, почему мы должны признать те или другие нравственные принципы обязательными. Но само собою разумеется, что постижение обязательности нравственных принципов делает их фактически обязательными.

Вот отчего нужно считать совершенно неправильным взгляд, что будто бы этика не имеет никакого практического значения, потому что в человеке есть нравственный инстинкт, которым он руководствуется в обиходной жизни. Но этот взгляд нужно признать совершенно неправильным, потому что обиходная мораль крайне противоречива. Для того чтобы раскрыть это противоречие, нужна научная этика. Кроме того, в практической жизни большинство руководится не этическими, а главным образом юридическими нормами, или теми этическими нормами, которые получили свое выражение в законодательстве; но этические принципы не покрываются юридическими и значительно шире этих последних. В самом деле, что было бы, если бы люди решили жить только согласно закону. Ложь, недоверие, несправедливость воцарились бы в человеческой жизни. Спасение человечества в морали, а не в праве. Право затрагивает только часть человеческой психики. Вот почему мне кажется, что глубоко неправы те, которые отвергают философское обоснование этических принципов и апеллируют к здоровому инстинкту. Инстинкт может обманывать.

В наше время как-то особенно чувствуется необходимость ориентироваться относительно основных нравственных принципов. Многие современные вопросы, по преимуществу социальные, ясно показывают, что эти основные принципы нравственности еще очень далеки от разрешения. Все образованное общество обнаруживает живейший интерес к вопросам этического характера. Этот интерес объясняется тем, что самые сложные современные вопросы жизни могут быть решены главным образом на этической почве. Например, т. н. «социальный вопрос» есть не только вопрос экономический, но также и вопрос этический. В самом деле, все возможные социальные идеалы в конце концов должны быть обоснованы этически. Сторонники инстинктивной морали должны думать, что оправдание тех или других социальных идеалов состоит только в том, что они возникли тем или иным

путем, но на самом деле фактическое существование их не есть оправдание для них. Мы должны спросить, какой смысл в их существовании? Чтобы ответить на вопрос о смысле известных социальных идеалов, мы по необходимости должны поставить вопрос о смысле общественной жизни и тесно связанные с этим вопросы о смысле мира. Если мы для оправдания действий человека говорим, что человек живет для блага общества, то тотчас возникает вопрос: а общество для чего существует? Но, как только мы ставим такой вопрос, то мы тотчас приходим к метафизике и религии, потому что на этот вопрос можно ответить только тогда, когда мы можем сказать, для чего существует мир вообще[1]?

Те из философов, которые признают возможность обоснования этических принципов, понимают его обыкновенно метафизически. Типичным представителем этого направления является Гартман. По его мнению, субъект действующий делает цели мира своими, потому что он чувствует тождество своего «я» с мировым духом. Он поставляет своей целью способствовать разрешению той цели, которую поставляет себе универсальный субъект. Действующий субъект чувствует, что он должен совершать нравственные действия, потому что он приводит свои действия в связь с целью мировой жизни. Это и есть метафизическое обоснование этики.

Чисто позитивное обоснование мы находим у Гюйо. Он, по собственным словам, строит мораль без какой-либо «санкции» и без «обязательности». «Нашей целью было, – говорит он, – дать очерк морали, не опирающейся ни на какой абсолютный долг и не зависящей от какой бы то ни было абсолютной санкции». Принцип морали он находит в возможно более интенсивной и экстенсивной жизни как физической, так и нравственной. Жизнь, сознавая себя и свою экстенсивность, не стремится к саморазрушению, но стремится к увеличению собственной силы. Расширение жизни у того или другого индивидуума приводит к расширению и его чувств; у него возникают социальные чувства, которые влекут его к ближним. Это влечение является единственной побудительной причиной человеческих действий[2].

Таким образом основной вопрос теоретической этики заключается в том, нужно ли и возможно ли оправдание этических принципов.

Рассмотрению этого вопроса будет посвящена следующая глава.

Литература

Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889.
Wundt W. Ethik. – Leipzig, 1908.

---

[1] Необходимость этического обоснования социальных идеалов объясняется у Булгакова С. Н. в его сочинении: От марксизма к идеализму. – СПб., 1904. См. также Булгаков С. Н. Проблемы идеализма. – М., 1902.

[2] См.: Гюйо Ж.-М. Очерк морали. – СПб., 1899. К тому же направлению принадлежит Baumann J. Realwissenschaftliche Bergündung der Moral. – Leipzig, 1898, а также Laas E. Idealismus und Positivismus. – Berlin, 1882.

Вундт В. Этика. Исследование фактов и законов нравственной жизни. – СПб., 1887-88.

Mackenzie J. S. A Manual of Ethics. – New York, 1901.

Макензи Д. С. Этика. – СПб., 1898 (очень плохой перевод).

Hartmann E. Phaenomenologie des sittlichen Bewussteins. – Berlin, 1879.

Muirhead J. H. The Elements of Ethics. – London, 1892.

Мюрхед Д. Х. Основные начала морали. – Одесса, 1905.

Гёффдинг Г. Этика или наука о нравственности. – СПб., 1898.

Проблемы идеализма / Под ред. проф. П. И. Новгородцева. – М., 1902.

Brentano F. Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. – Leipzig, 1889. (Часть этой книги переведена на русский язык Карпов В. Н. Мысли об основах нравственности. – СПб., 1905).

ГЛАВА XX

УТИЛИТАРИЗМ

Та моральная система, которую я предполагаю прежде всего подвергнуть критическому рассмотрению, называется обыкновенно утилитаризмом, от латинского слова utilitas, что значит «польза», но в действительности было бы целесообразнее называть ее гедонизмом, от греческого слова ἡδουή, что значит «удовольствие», так как она считает высшим благом удовольствие или счастье, но в виду того, что новейшие формы этого учения, притом наиболее последовательно проводившая этот принцип, выступали именно под названием утилитаризма, я тоже буду держаться этого названия[1].

Сделаем краткий исторический очерк этого учения и рассмотрим, прежде всего, состояние этого учения в древнегреческой философии.

Основателем гедонизма считается греческий философ Аристипп из Кирен (435-360 г. до Р. Х.). Он считал удовольствие высшим благом. Все, что приносит удовольствие, хорошо, все, что приносит неудовольствие или страдание, дурно, – все остальное безразлично. Он не делал различия между удовольствиями: для него удовольствия чисто телесные имели такую же цену, как и удовольствия духовные. Так как удовольствие тем выше, чем оно сильнее, то следует искать удовольствий, обладающих наибольшей силой, и не обращать внимания на то, что вызывает удовольствия, т.-е. не обращать внимания на содержание удовольствий. Но каким образом Аристипп доказывает, что человек должен стремиться именно к удовольствиям и что именно это последнее есть высшее благо? Главное доказательство этого положения Аристипп видит в том, что все живые существа с неиспорченным инстинктом стремятся именно к удовольствию и избегают страдания, а это обстоятельство показывает, что стремление к удовольствию представляет нечто естественное, нечто вполне сообразное с природой. Человек должен стремиться к тому, что сообразно с природой[2].

Анникерид (320-280 г.), ближайший последователь этой школы, под стремлением к удовольствию понимал уже нечто более высокое. Под удовольствиями он

---

[1] Вместо терминов утилитаризм и гедонизм также часто употребляется термин эвдемонизм (от греч. слова εἰδαιμουία, что значит блаженство, счастье). Эвдемоническим называется такое этическое учение, которое целью человеческой жизни считает достижение блаженства, счастья. Употребление указанных терминов не отличается должной определенностью. Eisler R. в Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdruke. – Berlin, 1899. – S. 234 находит, что если целью человеческих стремлений признается личное удовольствие, то такое учение должно называться гедонизмом; если же целью человеческих действий признается общее благополучие, то такое учение должно называться утилитаризмом. Но это разделение не вполне отвечает общепринятому употреблению этих терминов; напр., в последнем случае английский моралист Macwenzie употребляет термин «универсальный гедонизм», предложенный Sidgwick'ом H. The Methods of Ethics. – London, 1877. – P. 11. О различных пониманиях термина «гедонизм» см. Mackenzie J. A manual of Ethics. – London, 1900. (Русск. пер.: Макензи Д. С. Этика. – СПб., 1898).

[2] Ziegler T. Geschichete der Ethik. – Strassburg, 1892. – S. 146.

понимал не только удовольствия телесные, но и удовольствия, проистекающие от дружбы, семейной жизни, любви к родителям, к отечеству и т. п.

Самым видным представителем гедонизма в древней философии является Эпикур (341-270). Доказательство гедонизма он ищет в том, в чем искал его и Аристипп. Он также исходил из предположения, что единственное безусловное благо есть то, к чему стремятся все живые существа. Все стремятся к удовольствию, и поэтому все имеет цену только лишь постольку, поскольку способствует достижению удовольствия. Даже познание и добродетель имеют ценность лишь постольку, поскольку они способствуют достижению удовольствий. Эпикур ставил духовные наслаждения выше телесных, чувственных. Целью жизни он считал не только удовольствия, но также избежание страданий.

Но поищем в истории этики такую систему гедонизма, которая наиболее последовательно проводила бы тот принцип, что удовольствие есть высшее благо. Такую систему мы находим у английского юриста Бентама (1748-1832).

Я остановлюсь подробно на системе Бентама потому, что на мой взгляд, если говорить об утилитаризме вообще, то следует говорить только об утилитаризме такого рода, какой мы находим у Бентама. Только его система представляет последовательное изложение этого принципа. Сущность его моральной системы может быть выражена следующей фразой: «Дайте мне человеческие чувства: радости и горести, удовольствия и страдания, и я создам моральный мир. Я создам не только справедливость, но и благородство, патриотизм, филантропию и все высшие добродетели в их чистоте и возвышенности»[1]. Т.-е., другими словами, в нравственной жизни человека все зиждется на чувствах удовольствия и страдания. Бентам рассказывает, что он долгое время искал такую моральную систему, к которой мог бы примкнуть. Когда ему случайно попалась в руки книга Пристлея, он нашел в ней формулу, написанную курсивом: «Наибольшее счастье возможно большего числа людей». «При виде этой фразы, говорит Бентам, я воскликнул от радости: «Эврика!» (нашел), подобно тому, как это сделал Архимед, когда он открыл основной гидростатический закон»[2].

Главный принцип, который Бентам кладет в основание своей моральной системы, есть стремление к удовольствию. «Природа, говорит он, поставила человека под владычество двух верховных властителей: удовольствия и страдания. Мы им обязаны всеми нашими идеями, мы к ним относим все наши суждения, все определения нашей жизни. Тот, кто думает, что может не подчиняться их влиянию, не знает того, что он говорит. Единственным предметом человеческих стремлений является удовольствие и устранение страданий»[3].

Это положение Бентам, в противоположность Эпикуру, не доказывает. Он его просто считает очевидным. Оно не нуждается, по его словам, в доказательстве да и не может быть доказано: простого констатирования вполне достаточно, чтобы всякий согласился с ним.

---

[1] Фраза принадлежит Guyau M. Morale anglaise contemporaine. – Paris, 1885. – P. 5.
[2] Там же.
[3] Principes de législation. – London, 1914. – P. 11.

Если признать, что достижение удовольствия есть единственная цель жизни, то оно должно быть также единственным критерием человеческих поступков. Другими словами, при оценке наших действий мы должны принимать в соображение только то, в какой мере именно эта цель достигается.

Тот принцип, что при оценке действий мы должны принимать в соображение, приносят ли они нам удовольствие или страдание, он называет также принципом пользы. На первый взгляд, кажется, что у него не было никакого основания называть свой основной принцип принципом пользы, раз он целью жизни ставит удовольствие. Кажется, что между удовольствием и пользой нет никакой связи. На самом же деле Бентам такую связь между ними находит. По его мнению, идея пользы сама по себе есть идея бессодержательная. Она получает смысл только в том случае, если мы скажем: «Полезно то, что доставляет так или иначе удовольствие; не полезно то, что не приносит удовольствия», – тогда все представится в правильном свете. Полезна какая-либо вещь не потому, что благодаря ей достигается какая-нибудь цель, а потому, что благодаря достижению этой цели, получается удовольствие. Вещь может считаться полезной только в том случае, если она увеличивает общую сумму удовольствий. Напр., стол полезен не потому, что на нем можно класть предметы, а потому, что он служит удовольствию того, кто кладет предметы[1].

Итак, под принципом полезности Бентам понимает «принцип, который одобряет или не одобряет то или другое действие, смотря по тому, имеет ли оно тенденцию увеличивать или уменьшать счастье того лица, об интересе которого идет речь, или, другими словами, содействует ли оно его благополучию или противодействует[2]. Если так, то удовольствие есть единственное благо; высшее благо есть удовольствие или сумма удовольствий, доведенная до максимума.

Здесь собственно выражается вся нравственная философия Бентама. Можно было бы думать, что, так как Бентам здесь говорит только лишь о личном удовольствии или счастье, то, следовательно, пока о нравственности в собственном смысле слова он ничего не говорит, потому что нравственность есть социальное понятие. Ведь если бы Робинзон Крузо оставался на своем острове один, то слово «нравственность» совсем не могло бы существовать на его языке. Вопрос о нравственности возникает в тот момент, когда мы в наших действиях имеем в виду интересы других. На самом же деле, хотя Бентам в данном месте говорит только лишь об увеличении личного счастья, но, как мы увидим дальше, это равносильно тому, как если бы он говорил об общем счастье.

Бентам предвидит ряд возражений, которые ему будут приведены. Ему могут сказать, что при предположении, что цель жизни есть доведение общей суммы удовольствия до максимума, не могут быть объяснены такие понятия, как добродетель, моральная обязанность и т. п. В самом деле, почему, если главная цель жизни есть удовольствие, мы так высоко ставим добродетель, моральные обязанности? Существует ли какая-нибудь связь между ними и между удовольствиями?

---

[1] Гюйо Ж. М. История и критика современных английских учений о нравственности. – СПб., 1898. – С. 7.

[2] Principes de législation. – London, 1914. – P. 11.

Ведь, по теории Бентама, добродетель только тогда и может иметь ценность, когда она, так или иначе, способствует увеличению счастья. В действительности добродетель тесно связана с чувством удовольствия и страдания. Что касается мнимой «нравственной обязанности», то это есть термин, неопределенный до тех пор, пока идея интереса, пользы не придаст ему определенности. Совсем бесполезно говорить об обязанности просто. Выгода, польза связана с обязанностью, с долгом во всех случаях жизни. В здравой морали долг никогда не может заключаться в чем-либо, не обусловленном интересами человека. Можно положительно утверждать, что если бы мы не доказали, что такое-то действие находится в интересах человека, то было бы напрасной потерей труда доказывать, что это действие есть его долг. Следовательно, долг без связи его с идеей пользы или удовольствия никакого значения не имеет. Человек не может действовать, руководствуясь какими-нибудь обязанностями. «Каждый человек действует в виду собственных интересов. Конечно, это не значит, что он всегда понимает, в чем заключается на самом деле его интерес, но каждый человек для себя и ближе и дороже, чем кто-либо другой[1].

Для того, чтобы предложенный принцип достижения наибольшей суммы счастья не оставался бесплодным, нужно показать, каким образом им можно воспользоваться, каким образом его можно осуществить на практике. Мы только что видели, каким условиям должно удовлетворять какое-либо действие, чтобы заслужить название хорошего или нравственного. Это действие должно стремиться к достижению наибольшей суммы счастья. Но спрашивается, как можно говорить о наибольшей сумме счастья? Разве мы умеем измерять счастье? Ведь раз мы говорим, что счастье может быть наибольшим или наименьшим, то мы предполагаем, что оно есть количество, которое может увеличиваться или уменьшаться, а, следовательно, оно должно подлежать измерению. На этот вопрос Бентам отвечает в том смысле, что удовольствие и страдание могут быть измеряемы, что существует особого рода, так сказать, «нравственная арифметика», при помощи которой оказывается возможным измерять удовольствия и страдания, и таким образом определять, какие удовольствия мы должны предпочитать. Нравственная арифметика основана на том, что количество удовольствий может быть вычисляемо. Само собою, разумеется, что вычисление удовольствий и страданий возможно только в том случае, если они обладают такими признаками, которые делают возможным их сравнение. Какие же это признаки? О всяком удовольствии и страдании можно сказать, что оно обладает следующими признаками: 1) интенсивностью (силой), 2) продолжительностью, 3) верностью, 4) близостью. То есть, другими словами, как бы ни были различны удовольствия и страдания во всех других отношениях, все они имеют определенную интенсивность и определенную продолжительность; о них можно сказать, что они более или менее находятся в нашей власти (это то, что Бентам называет верностью); о них можно сказать, что они более или менее близки к нам, т.-е. более или менее доступны для нас. Но есть еще признаки удовольствий и страданий. Мы пока рассматривали удовольствия и страдания сами по себе, но они могут быть рассматриваемы и с точки зре-

[1] Deontologie, h. I.

ния тех последствий, которые они за собою влекут. Если известное удовольствие стремится производить удовольствие того же рода, то это удовольствие Бентам называет плодотворным. Если известное удовольствие стремится производить страдание, то это удовольствие будет нечистым. Вот еще два новых признака, которые, по его словам, мы должны принять в соображение: плодотворность и чистота. Но примем в соображение наличность других индивидуумов, и у нас окажется еще один признак. Если мы можем сказать о каком-либо удовольствии, что им одновременно могут пользоваться многие, то этот признак мы назовем распространенностью удовольствия или его объемом[1].

Итак, все удовольствия, какого бы они ни были происхождения, будут ли это высшие, духовные или низшие, чувственные, имеют семь свойств.

Бентам придавал весьма важное значение возможности сравнения удовольствий и страданий при помощи указанных признаков. Казалось, каждый раз перед совершением того или другого действия нужно обсудить его с семи указанных точек зрения. Поэтому, для большей легкости запоминания свойств удовольствий и страданий, было придумано мнемоническое стихотворение, которое я и привожу в переводе.

Сила, продолжительность, верность, близость, плодотворность, чистота.
Эти признаки присущи удовольствиям и страданиям.
Таких удовольствий ты ищи, если преследуешь личную цель,
Если общественную, то придай им возможно больший объем.
Страданий же с этими свойствами ты избегай;
Если страдания должны наступить, то придай им возможно меньший объем.

Имея эти данные, легко определить свойство какого-либо действия по сравнению со свойством какого-либо другого действия.

С точки зрения Бентама, было бы совершенной нелепостью доказывать, что какое-либо действие содержит внутренние признаки, показывающие, что оно должно быть отвергнуто или признано. Для Бентама таких соображений не существует. По его мнению, чтобы оценить какое-либо действие, нужно, подобно купцу, составить баланс удовольствий и страданий, т.-е. вычислить, какое количество удовольствия может получиться от данного действия в сравнении с количеством страданий, и если количество удовольствий превысит, то действие можно назвать хорошим, в противном случае – дурным.

Взгляды Бентама лучше всего уясняются, если взять тот пример, который он сам в этом случае приводит. Положим, что мы должны определить этическую цену такого действия, как опьянение. Как это мы должны сделать? Мы должны определить то количество удовольствий, которое может принести с собою это действие в сравнении с количеством страданий. С точки зрения Бентама, нет возможности доказать, что опьянение есть само по себе действие постыдное, унижающее, дурное. По его мнению, доказать, что это действие дурное, можно только в том случае, если можно математически показать, что в нем количество страданий пре-

[1] Principes de législation. – London, 1914. – T. VII.

восходит количество удовольствий. Именно, приняв в соображение вышеприведенные свойства удовольствий и страданий, можно произвести вычисление, которое покажет, что пьянство является действием невыгодным. Вот это вычисление. Удовольствие от опьянения, с точки зрения интенсивности, близости и верности, не оставляет желать ничего большего. С этих точек зрения, пьянство есть действие выгодное. Это то, что Бентам называет в моральном бюджете столбцом прибыли. Но посмотрим столбец потери: прежде всего продолжительность удовольствия от пьянства очень незначительна, дальше, никакой плодотворности и затем крайняя нечистота удовольствия. В самом деле, удовольствие от пьянства влечет за собою, во-первых, неприятное состояние духа и вредные последствия для здоровья; во-вторых, страдания, которые могут наступить, как вероятный результат болезни и ослабления организма; в-третьих, потеря времени и денег; в-четвертых, страдание, производимое в душе тех, которые для нас дороги, напр., матери, жены, ребенка; в-пятых, недоверие к лицу, одержимому пороком пьянства; в-шестых, риск наказания (напр., за буйство в состоянии опьянения) и стыд, сопровождающий его; в-седьмых, риск наказания, связанный с преступлением, которое человек пьяный способен совершить; в-восьмых, мучения при мысли о страданиях, ожидаемых в загробной жизни, из этого расчета следует заключить, что математически пьянство есть невыгодное действие в том смысле, что количество страданий, вызываемых пьянством, слишком велико в сравнении с количеством удовольствий; столбец возможных потерь значительно превышает столбец возможных выгод. Поэтому, говоря коммерческим языком, пьянство есть разорительное предприятие[1].

Таким образом найдена возможность определять свойства действий. Нравственность делается арифметическим действием. Конечно, по мнению Бентама, этот процесс вычисления не может быть вполне точно исполненным перед каждым действием, но его всегда следует иметь в виду, и чем больше мы им пользуемся, тем более точным будет наше этическое суждение.

Но вот какой пункт в этом вычислении представляет для нас особенную важность. Так как, по мнению Бентама, в удовольствии принимается во внимание только его количество, то выходит, что «игра в бирюльки так же хороша, как и поэзия, если только количество удовольствия в одном и другом случае равно».

До сих пор мы рассматривали действия, относящиеся к личным интересам каждого, но в этих действиях, как я выше сказал, еще нет этического признака. Этот последний является лишь в тот момент, когда индивидуум совершает действия, принимая в соображение интересы других. Если, как думает Бентам, каждый ищет свой интерес, если каждый человек эгоист, то как он объяснит явления благожелательности, т.-е. действия в интересах других? Как он объяснит фактически существующие благожелательные действия?

Объяснить действия в интересах другого, с точки зрения Бентама, в высшей степени трудно. В этом случае может возникнуть вопрос о пожертвовании личным интересом. Как в этом случае человек должен поступить? Ответить на этот вопрос Бентаму трудно потому, что он, как мы видели, говорит, что человек по природе

---

[1] Deontologie, h. XI.

своей эгоист. Если он эгоист, то он и действовать должен в виду своих интересов. Невзирая на это Бентам находит, что человек может поступиться своими интересами, если только к этому его может привести расчет, о котором было сказано выше. Человек может действовать в интересах других, потому что это может способствовать увеличению его собственного счастья. Человек, конечно, эгоист. Но если он будет сообразоваться только лишь с эгоистическими побуждениями в собственном смысле, то его счастье не может достигнуть должной полноты, потому что не достает одного очень важного источника удовольствий, именно удовольствий, получающих начало в симпатических чувствах. Чтобы открыть для себя этот источник, человек должен совершать благожелательные действия с пожертвованием личных интересов. Он совершает благожелательное действие по отношению к своему ближнему, это у него вызывает чувство радости; созерцая эту радость, он получает удовольствие. Таким образом, хотя на первый взгляд кажется, что он жертвует своими интересами, в действительности же из такого рода действий проистекает несомненная выгода. «Социальная добродетель, говорит Бентам, есть жертва, которую человек приносит из-за собственного удовольствия, чтобы получить, служа интересам другого, большую сумму удовольствия для самого себя[1]. Я увеличиваю счастье другого, но, созерцая это счастье, я и сам испытываю его, а следовательно увеличиваю и собственное счастье. Отсюда ясно следует, что я могу, стремясь увеличить свое собственное счастье, увеличивать счастье других существ; служа моим интересам, я могу служить общему счастью, и наоборот, всякий раз, как я увеличиваю общее счастье, я увеличиваю свое собственное счастье. Между моим счастьем и счастьем других существ есть гармоническая связь. Из исходной точки «мое счастье» можно легко придти к формуле: «наибольшее счастье наибольшего числа людей»[2].

А если случится, что благожелательное действие лишает нас большего, чем дает, как тогда поступить? Воздержаться от такого действия или совершать его? Бентам думает, что действие такого рода есть неблагоразумие, расточение счастья. Для того, чтобы существовала добродетель, т.-е. выгода, нужно, чтобы существовало равенство между удовольствием жертвуемым и удовольствием получаемым. Нужно, чтобы я передал другому все удовольствие, которое я теряю; только тогда всеобщее счастье, т.-е. сумма счастья, принадлежащая всем людям, ничего не теряет; если же такого равенства не существует, то действие должно быть отвергнуто; совершенное самопожертвование не только не есть добродетель, а, напротив, есть порок. Бентам отвергает самопожертвование так же, как экономист отвергает непроизводительную трату. Решительное самопожертвование граничит с преступлением, человек бескорыстный и преступный соприкасаются близко друг с другом, единственная разница заключается в том, что преступник жертвует чужими интересами, а человек бескорыстный – наоборот[3]. Авраам и Иеффай должны больше нравиться сторонникам утилитаризма, чем Деций и Курций. Если бы са-

---

[1] Deontologie, h. I.
[2] Guyau M. Morale anglaise contemporaine. – Paris, 1885. – P. 22-23.
[3] Ib. – P. 15.

мопожертвование сделалось очень частым, то это угрожало бы опасностью для социальной жизни.

Теория Бентама может быть названа урегулированным эгоизмом. По его мнению, «для диеты может служить лишь чувство эгоизма, хотя для десерта благожелательные чувства могут служить хорошей прибавкой», т.-е. в своей деятельности человек должен руководствоваться, главным образом, эгоистическими чувствами, в исключительных же случаях могут быть предпринимаемы благожелательные действия, но они суть только прибавки.

Хотя Бентам и указывал на существование гармонии между личными интересами и интересами общими[1], однако он очень далек от смешения личного интереса и интереса общего. «Маленькие жертвы, чтобы поддержать симпатию, и симпатия, чтобы спасти эгоизм – вот весь Бентам», справедливо замечает Гюйо. Благожелательность есть не что иное, как посев в расчет на жатву. Человек, по Бентаму, совершает действие так, как если бы кто-либо бросал мяч в определенную цель; этот последний может попасть в цель, но может и не попасть, так и человек может правильно рассчитать, может сделать ошибку в расчете. Дурное действие всегда является результатом неправильного расчета. Порок должен быть определен именно так, как неправильно рассчитанный шаг. Если конечный результат хорошо рассчитать, то это – нравственно хорошее действие; если расчет совершен плохо, то – безнравственное.

Таким образом по Бентаму, человек по природе своей эгоист, а из правильного расчета он может сделаться благожелательным, добродетельным, приобрести то, что мы называем социальной добродетелью.

Ближайшим последователем Бентама и продолжателем его идей был другой английский мыслитель Д. С. Милль (1806-1873), который именно впервые стал употреблять термин утилитаризм[2].

Милль определяет утилитаризм, как учение, признающее основой нравственности полезность или принцип наибольшего счастья (Greatest Happiness Principle). Отношение между счастьем (удовольствием) и пользой Милль изображает следующим образом. «Все сторонники полезности под этой последней понимали не что-нибудь противоположное удовольствию, но именно само удовольствие, включая сюда и устранение страдания; вместо того, чтобы противополагать полезное приятному, постоянно утверждали, что полезное означает и это последнее между прочими вещами». Утилитаризм утверждает, что «действия хороши, если они способствуют счастью; дурны, если они производят противоположное счастью». Под счастьем понимается удовольствие и отсутствие страдания, под несчастьем (unhappiness) нужно понимать страдание и лишение удовольствия. По этому учению, только удовольствие и отсутствие страдания суть единственные вещи, которые желательны сами по себе, как цель, все прочие жела-

---

[1] Так, например, он говорит: «В действительной человеческой жизни, эмпирически нам известной, поведение, которое приводит к всеобщему счастью, всегда совпадает с тем поведением, которое приводит к счастью действующего лица».

[2] Термин «утилитаризм» собственно был раньше известен Бентаму, но он его не употреблял. Deontologie, p. 362.

тельны или вследствие удовольствия, присущего им самим, или вследствие того, что они составляют средство для получения удовольствия и устранения страдания[1].

Милль отвечает на возражения, которые делались против утилитаризма. Некоторые говорили: «Утверждать, что жизнь не имеет более высокой цели, чем удовольствие, значит обнаруживать пошлый и низменный образ мыслей. Такая доктрина, по их мнению, достойна разве только свиней, с которыми в древности обыкновенно сравнивали эпикурейцев. На такое сравнение эпикурейцы обыкновенно отвечали, что не они, а их противники унижают человеческую природу, потому что считают человека не способным иметь какие-либо другие удовольствия, кроме тех, которые способны иметь только свиньи». Сравнение эпикурейского идеала жизни с жизнью животного не соответствует представлению человека об удовольствии или счастье. Люди имеют потребности более возвышенные, чем просто чувственные влечения. Чтобы ответить на это возражение противников утилитаризма, следует только признать, что при рассмотрении удовольствий нельзя ограничиваться одной оценкой только интенсивности удовольствий, количества удовольствий, как это предлагал делать Бентам, но следует принимать в соображение также и качество удовольствия. Тогда это возражение утратит всякую силу». «Я не вижу, – говорит Милль, – никакого противоречия с принципом утилитаризма в том, чтобы признать, что известные виды удовольствия более желательны и имеют большую цену, чем удовольствия другого рода, и, напротив, по моему мнению, было бы совершенною нелепостью утверждать, что удовольствия находятся в зависимости от их количества, тогда как при оценке всех других вещей мы принимаем во внимание как количество, так и качество». Что действительно мы оцениваем удовольствия с точки зрения качества, показывает то обстоятельство, что едва ли много найдется таких людей, которые, если бы им обещали, что они вполне испытывают наслаждения животного, согласились бы променять свою человеческую жизнь на жизнь какого-либо животного. Умный человек не согласится превратиться в глупца, образованный в невежду, совестливый не пожелает превратиться в мошенника, хотя бы они и были убеждены, что глупец, невежда и мошенник гораздо более их довольны своей судьбой. Конечно, чем ниже организация какого-либо существа, тем легче оно может быть удовлетворено; чем выше духовное развитие, тем разнообразнее потребности, тем труднее для данного существа найти для себя удовлетворение, но, тем не менее, существо с высшей организацией никогда не позавидует существу с низшей организацией и не пожелает сделаться таковым, хотя бы от этого могло воспоследовать полное удовлетворение потребностей. Свою не вполне удовлетворенную жизнь оно ставит выше удовлетворенной жизни низшего свойства, потому что принимает в соображение качество наслаждений. Вот почему Милль мог сказать: «Лучше быть неудовлетворенным человеком, чем довольной свиньей; неудовлетворенным Сократом, чем довольным глупцом». Это значит, другими словами, лучше совсем не иметь никаких удовольствий, чем иметь удовольствия низменного свойства.

---

[1] Цитирую по его «Utilitarianism» в изд. Douglas'a. (The Ethics of John Stuart Mill. – London, 1897).

Если мы сравним Милля с Бентамом, то увидим между ними громадное различие. Милль, вопреки Бентаму, вводит понятие качества удовольствия, которое находится в зависимости от причин, производящих удовольствие, т.-е. то, чего Бентам никогда признать не мог, раз он утверждал, что «игра в бирюльки так же хороша, как и поэзия, если только в одном и в другом случае количество удовольствия равно».

На возражение противников утилитаризма, которые говорили, что люди могут жить без счастья, что люди способны жертвовать своим счастьем, Милль замечает, что утилитаризм также признает способность жертвовать своим личным счастьем для счастья других, утилитаризм отрицает только, чтобы это самопожертвование могло быть благом само по себе. Утилитаризм утверждает, что бесплодна та жертва, которая не увеличивает общей суммы счастья. Он одобряет только то самоотвержение, которое имеет в виду счастье других, счастье всего человечества или отдельных индивидуумов, и это последнее, разумеется в пределах интересов человечества. «Противники утилитаризма, – говорит Милль, – редко бывают настолько справедливы, чтобы признавать, что счастье, составляющее утилитарный критерий нравственности, не есть собственное счастье действующего лица, но счастье, обнимающее всех. В золотом правиле Иисуса Назаретского мы находим целиком дух утилитарной этики: поступать так, как каждый желает, чтобы с ним поступали, или любить ближнего своего, как самого себя. Это же составляет идеал совершенства утилитарной морали».

Милль энергично протестовал против тех, которые толковали утилитарный критерий в смысле эгоистическом. Критерий утилитарной морали не есть наибольшее счастье действующего лица, но наибольшая сумма общего счастья; то счастье, которое он признает руководящим принципом человеческих поступков, не есть личное эгоистическое счастье, а счастье всех; он требует от человека в отношении к своему личному счастью и к счастью других строгого беспристрастия, на какое может быть способен посторонний, вполне беспристрастный зритель. Легко видеть, что и в этом пункте Милль отличается от Бентама.

Противники утилитаризма утверждали, что человек имеет и другие цели, кроме счастья, и, следовательно, счастье не есть единственное мерило добра и зла. Есть еще и добродетели, к которым человек может стремиться, как к чему-то такому, что желательно само по себе, к чему человек стремится совершенно бескорыстно, без каких-либо надежд получить удовольствие или достигнуть счастья.

По мнению Милля, утилитаризм не отрицает, что добродетель может быть желаема совершенно бескорыстно, ради самой себя, без какой бы то ни было надежды на счастье. Но в действительности это – иллюзия, объясняющаяся случайными причинами. На самом деле между добродетелью и счастьем есть связь, которая случайно утрачена. Первоначально человек стремился к добродетели, потому что надеялся, благодаря ей, достигнуть счастья. Теперь человек стремится к ней без таких надежд. Но мы это легко можем объяснить, если вспомним, что мы ведь и к деньгам тоже стремимся, по-видимому, совершенно бескорыстно, ради них самих, между тем как несомненно, что к ним мы прежде стремились ради получения какого-либо удовольствия. Деньги сами по себе не более желательны, чем какие-либо блестящие камешки. Главное их достоинство в наших глазах состоит в том,

что на них можно купить другие вещи, и, следовательно, если они составляют для нас предмет желания, то не сами по себе, а как средство иметь желаемое. Но отчего человек стремится к деньгам самим по себе? Это объясняется следующими психологическими причинами. Мы первоначально стремились к ним, как к средству для достижения удовольствия, а так как наши желания направляются непосредственно на деньги, а не на те удовольствия, которые, благодаря им, получаются, то мы как будто забываем, к чему собственно мы должны были стремиться, и так как это повторялось очень много раз, то кончилось тем, что мы теперь стремимся к деньгам самим по себе. Нашей первоначальной целью было удовольствие, а деньги средством. Благодаря продолжительной привычке, средство сделалось целью. Точно таким же образом обстоит дело и с добродетелью. Она первоначально была желательна, как средство для достижения счастья, но потом в силу того, что средство может превратиться в цель, как в вышеприведенном примере с деньгами, она становится желательной сама по себе. Но само собою разумеется, что человек не имеет ни малейшего желания быть добродетельным ради того только, чтобы быть добродетельным; добродетели он желает только потому, что она сама составляет средство для достижения счастья.

Таким образом то обстоятельство, что мы теперь можем стремиться к добродетели самой по себе, не доказывает, что мы можем вообще желать ее бескорыстно; напротив, мы первоначально стремились к ней только потому, что, благодаря ей, мы могли достигнуть счастья; вследствие же продолжительной привычки средство превратилось в цель.

Самый трудный вопрос этики состоит в том, чтобы показать, что человек должен стремиться не только к личному счастью или удовольствию, но и к счастью других. Мы видели, что, по Бентаму, человек должен стремиться к счастью других потому, что это может способствовать увеличению собственного счастья. Милль становится на совсем иную точку зрения. Для доказательства перехода от личного интереса к общему, Милль приводит одно психологическое соображение, уже совсем не совместимое с исходным положением утилитаризма; именно он признает чувство единства с себе подобными. В человеческой природе, по мнению Милля, существует могущественное естественное чувство, которое может служить прочной основой для морали утилитаризма; эта прочная основа есть чувство общительности, присущее человечеству – желание единения с нашими ближними, которое теперь уже является могущественным принципом в человеческой природе и принадлежит к числу тех свойств человека, которые с ростом цивилизации постоянно возрастают в своей силе. По мере того, как общество растет и общественные узы крепнут, индивидуальные стремления все более и более отождествляются с общим благом; человек, так сказать, инстинктивно приходит мало-помалу к тому, что начинает сознавать себя существом, которое по самой природе своей необходимо должно принимать участие в интересах себе подобных, и это стремление к общему благу становится, наконец, для человека столь же необходимым и естественным условием его существования, как физические условия существования. С каждым шагом на пути прогресса постоянно усиливаются те влияния, которые по самой природе своей стремятся возбудить в каждом индивидууме чувство единения с другими людьми, и чувство это может развиться до такого совер-

шенства, что для человека сделается невозможным не только желание, но даже и самая мысль о таком личном благе, которое в то же время не было бы благом всех. В большей части индивидуумов это чувство теперь значительно слабее их эгоистических стремлений и часто даже совершенно в них отсутствует, но в тех, у кого оно есть, оно имеет совершенно характер естественного чувства. Только те немногие люди, у которых нет никакого нравственного чувства, могут оставаться совершенно чуждыми общему благу и не принимать в достижении его никакого участия, если этого не требует их личный интерес.

Если мы в этом пункте сравним Милля с Бентамом, то увидим огромную разницу между ними, происходящую вследствие признания Миллем чувства общественности, которое в корне подрывает бентамовское признание эгоизма исходной точки морали. По Бентаму, человек рассчитывает, должен ли он содействовать благу других или же нет; по Миллю, он обладает такими чувствами, которые необходимо побуждают его содействовать общему благу. По Бентаму, человек должен рассчитать, выгодно ли для него в том или другом случае совершить то или другое благожелательное действие. Если по обсуждении окажется, что действие это не таково, то от него нужно отказаться. В действия человека входит известный расчет. Совсем не то у Милля. Здесь расчету не придается значения, а у человека есть чувство солидарности, возникающее вследствие совместной социальной жизни, которое и производит то, что он совершает благожелательные действия.

Несмотря на это различие в объяснении благожелательных действий, по существу система Бентама и Милля тождественны. Один и другой считают, что человек должен стремиться к увеличению общей суммы счастья, что это последнее только и может служить критерием для оценки человеческих действий.

В следующей главе мы увидим, что утверждение, по которому удовольствие или счастье есть конечный критерий человеческих действий, ни с какой точки зрения защищаемо быть не может.

Литература

Ziegler T. Geschichete der Ethik. – Strassburg, 1892.

Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. Избранные сочинения. – СПб., 1867.

Сокращенный перевод «Принципов законодательства» содержится также в издании «Библиотеки экономистов»: Д. Юм. Опыты. Н. Бентам. Принципы законодательства. – М., 1896.

Guyau J. M. Morale anglaise contemporaine. – Paris, 1879. (Русск. пер.: Гюйо Ж. М. Современная английская. – СПб., 1879).

Jodl F. Geschichte der Ethik. – Stuttgart, 1882.

Милль Дж. С. Утилитарианизм. О свободе. – СПб., 1900.

Douglas C. The Ethics of John Stuart Mill. – London, 1897. (Содержит собрание статей Милля, имеющих отношение к этике).

Douglas C. John Stuart Mill. – London, 1897.

Зенгер С. Дж. Ст. Милль, его жизнь и произведения. – СПб., 1903.

Bain A. Mental and Moral Science. – London, 1872.

Гижицкий Г. Основы морали. – Одесса, 1895. (Представитель своеобразной формы утилитаризма).

Мальцев А. Нравственная философия утилитаризма. – СПб., 1879.

Михайловский Н. Полное собрание сочинений. – СПб., 1900. – Т. III. (Статьи: «Что такое счастье?» и «Критика утилитаризма». Представитель утилитаризма в русской литературе).

ГЛАВА XXI

КРИТИКА УТИЛИТАРИЗМА

В прошлой главе мы видели, что, по учению утилитаристов, человечество призвано осуществить наибольшую сумму счастья наибольшего числа людей. Вследствие этого удовольствие или счастье является высшим благом, конечною целью жизни и критерием нравственности.

Предполагая показать, что система утилитаризма не представляет собою правильного выражения фактов нравственной жизни, я считаю нужным предупредить, что намерен критиковать ее исключительно с точки зрения логической. Дело в том, что многие противники утилитаризма, подставляя вместо термина «счастье» термин «выгода», польза, относились с большим презрением к системе утилитаризма, как к такой системе, которая может доказывать, что конечною целью человеческой жизни является полезность, выгода. Если бы такое толкование теории утилитаризма имело какое-нибудь основание, то все-таки мы не имели бы права отвергать ее, так как теория должна быть принимаема потому, что она истинна, а не потому, что она поставляет возвышенные задачи. Да, наконец, следует сказать, что упрек в недостаточной возвышенности этой теории также совершенно неоснователен. Что, например, гедонистическое учение Эпикура было действительно возвышенно, ясно доказывается тем, что его «мудрец», т.-е. идеальный человек, наделяется чрезвычайно благородными чертами[1]. О Бентаме известно, что он всю свою жизнь и всю деятельность отдавал на общее благо, и что вообще он очень близко принимал к сердцу интересы человечества, повсюду стараясь провести принцип наибольшего счастья наибольшего числа людей[2].

Нельзя сказать, что утилитаризм есть абсолютно ложная теория. Скорее можно сказать, что он содержит часть истины, но не всю истину, что он является односторонним выражением фактов. Я буду разбирать отдельно теории Бентама в Милля, потому что между учением одного и другого очень существенное различие.

Мы видели, что, по мнению Бентама, человек – эгоист, и что он благожелателен к другим только потому, что это удовлетворяет его личным интересам. Эгоизм – исходный пункт его моральной системы. Мы видели также, что он не мог доказать, каким образом из эгоизма могут быть выведены социальные добродетели. Мы видели, что он должен был отвергнуть самоотвержение, которым полна история и жизнь.

Еще важнее тот пункт теории Бентама, по которому удовольствия и страдания могут быть более или менее точно рассчитаны. С этим утверждением в настоящее

---

[1] См.: Zeller E. Die Philosophie der Griechen. – Leipzig, 1922.

[2] Благодаря ему, в Англии произошли серьезные реформы в организации парламента и муниципальных учреждений, смягчение уголовного законодательства, отмена ссылки, введение исправительной системы, основанной на законах морали, усовершенствование суда присяжных. Он лелеял мысль о всеобщем мире. Накануне французской революции он подал пример в этом деле. Об этом см. ст. Раффаловича С. в книге Давид Юм и Иеремия Бентам. – М., 1896. – С. XXX-XXXI.

время едва ли кто-нибудь согласится. Что одно удовольствие может быть сравниваемо с другим однородным удовольствием – это еще, пожалуй, можно допустить, но что удовольствия не могут быть сравниваемы со страданиями – это прямо вытекает из того психологического положения, что между удовольствиями и страданиями нет ничего общего; это – два совершенно разнородных явления, таких же разнородных, как цвет и звук: подобно тому, как цвет и звук не могут быть сравниваемы друг с другом, так не можем мы сравнивать удовольствия со страданием. Можем ли мы, напр., сказать, что удовольствие от какой-нибудь прекрасной мелодии эквивалентно страданию, получающемуся от горечи хинина. Удовольствие и страдание не могут быть выражены при помощи каких-либо чисел, они несоизмеримы.

На это могут возразить, что ведь, на самом деле, в практической жизни мы выбираем между действием, которое может доставить нам удовольствие и страдание, и между другим действием, которое также может доставить удовольствие и страдание, другими словами, мы выбираем потому, что измеряем, мы вычисляем, что одно действие может доставить нам большее количество удовольствий или страданий. Но это рассуждение неправильно. То обстоятельство, что мы выбираем между тем или другим действием, вовсе не доказывает, что мы измеряем удовольствия и страдания, мы просто предпочитаем те или другие действия: мы часто тому или другому действию оказываем предпочтение, зависящее от внутренних свойств самого действия. Положим, студенту предстоит принять участие в какой-нибудь пирушке в обществе друзей; участие в этой пирушке может на самом деле доставить ему большую сумму удовольствий; положим, он отказывается от этой пирушки для того, чтобы на те деньги, которые он мог истратить на нее, купить книгу, которая вообще может ему понадобиться. Здесь он не делает выбора между одним удовольствием и другим, а просто выбирает второе действие в силу его внутреннего достоинства. Ему представляется более подходящим тратить деньги на то, что способствует его образованию, чем на удовольствия просто. То же самое можно видеть и на других примерах. Мы отдаем предпочтение тому или другому действию вследствие его внутренних достоинств, а не вследствие того, что оно доставляет большее количество удовольствия. Внутреннее свойство зависит от самого действия, от его значения, а вовсе не от интенсивности доставляемого им удовольствия.

Вычислять количество удовольствий можно было бы только в том случае, если бы существовали удовольствия и страдания просто, если бы, напр., страдание от зубной боли и страдание от потери состояния были однородны, если бы, напр., удовольствие от слушания прекрасной мелодии и удовольствие от удовлетворения голода были однородны. На самом деле этого утверждать никак нельзя. В действительности, удовольствие само по себе, отвлеченно, не существует, а получает свою характерную окраску предмета, доставляющего удовольствие. Например, от приобретения денег и удовольствие от честолюбия настолько отличны друг от друга, что нельзя говорить об удовольствиях, не указав источника, из которого они получаются, нельзя говорить об удовольствии просто.

Следовательно, утилитаристы не правы, предлагая сравнивать удовольствия просто; необходимо обратить внимание на то, что вызывает удовольствие, на качество удовольствия.

В тесной связи с вычислением удовольствия находится и вопрос о распределении удовольствий или счастья. Чтобы быть добродетельным, я должен правильно распределить то количество счастья, на которое я хочу увеличить общую сумму счастья. По смыслу утилитаристской теории, когда мы собираемся увеличить общую сумму счастья, мы должны правильно рассчитать и принять в соображение как тех, которые будут нашим действием облагодетельствованы, так и тех, которые вследствие наших действий получат страдание. Для того чтобы мы могли произвести этот расчет, мы должны принять в соображение и то положение, которое принято у утилитаристов, именно, что каждый должен считаться за одного и ни один не должен считаться больше, чем за одного. Без этого положения то вычисление не могло бы быть произведено. Но можно ли согласиться с этим положением? Конечно, нет. Люди так сильно отличаются друг от друга по своим физическим, умственным и нравственным свойствам, что каждого считать за одного совсем не представляется возможным. Но раз этого положения признать нельзя, то и самое вычисление совершенно невыполнимо, потому что размер удовольствия совершенно изменяется, если оно попадает одному индивидууму с одними нравственными и умственными свойствами, или если оно приходится на долю другого индивидуума с другими нравственными свойствами. Таким образом при допущении основного предположения Бентама, именно необходимости вычисления удовольствий, никак нельзя было бы объяснить факта распределения удовольствий, а без этого немыслима никакая добродетель, а, следовательно, и моральная жизнь[1].

Другой глава утилитарной школы, Д.С. Милль, как мы видели, говорит, что человек должен действовать для увеличения общего счастья, он должен стремиться к общему благу. Но спрашивается, почему я должен увеличивать общую сумму счастья, исключая из этой суммы собственное счастье? Милль предполагает, что вопросы этого рода не допускают доказательств в обыкновенном смысле слова, но, тем не менее, он думает, что могут быть представлены соображения, которые могут сделать это положение убедительным.

Доказательство это, на которое я обращаю внимание вследствие его особенной оригинальности, сводится к следующему. Оно основывается на том факте, что каждый индивидуум желает для себя счастья. Это – факт несомненный, из этого факта можно доказать, что общее счастье, т.-е. счастье всех людей, должно быть желаемо. Нужно признать, что «счастье есть благо», именно, «счастье каждого лица есть благо для этого лица», а из этого следует, что общее благо есть благо для всех и в том числе и для меня, так как я принадлежу к совокупности всех; я, следовательно, должен стремиться к этому общему благу.

Это очень неясное доказательство того, что мы должны стремиться к общему счастью, нужно понимать следующим образом. Я стремлюсь к моему счастью, это

---

[1] На этот недостаток указал Г. Спенсер в книге Основания этики. – СПб., 1899. – Часть I. Данные этики. – §83 и д.

есть благо для меня; ты стремишься к твоему счастью, это есть твое благо; он стремится к своему счастью, это есть его благо, следовательно, общее счастье есть общее благо, а, следовательно, и мое. «В этом аргументе делается вывод, – говорит Макензи[1], – что, так как мои удовольствия суть благо для меня, твои – для тебя, его удовольствия – для него, то поэтому мои удовольствия + твои удовольствия + + его удовольствия – суть благо для меня + для тебя + для него».

Но всякий может видеть недостаточность этого аргумента, из того факта, что мы стремимся к личному счастью, нельзя доказать, что мы должны стремиться к общему счастью[2].

Теперь перейдем к рассмотрению психологического обоснования утилитаризма. Утилитаризм утверждает, что все живые существа, в том числе и люди, всегда и везде стремятся к удовольствию. Удовольствие или освобождение от страдания есть единственная вещь, которая абсолютно желается; все прочие вещи составляют предмет стремления не ради их самих, но как средство для достижения удовольствия. Это нужно понимать следующим образом. Например, мы видим, что рабочий работает на фабрике. Можем ли мы сказать, что работа на фабрике есть конечная цель деятельности рабочего? Разумеется, нет. Работа на фабрике служит средством заработать деньги. Но заработать деньги опять не есть конечная цель его деятельности: деньги являются только средством для удовлетворения потребностей. Удовлетворение потребностей само по себе опять-таки не является конечною целью деятельности рабочего: оно, по мнению утилитариста, является средством для получения удовольствия или счастья. Удовольствие или счастье уже не есть средство для достижения чего-нибудь, оно есть цель сама по себе. Мы к нему стремимся ради его самого. Оно и есть конечная цель человеческой жизни и деятельности, оно желается нами абсолютно.

Таким образом утилитаристы доказывают абсолютную ценность удовольствия тем, что человеческая природа фактически оценивает его таким образом. Моралист в этом случае играет роль не законодателя, а истолкователя человеческой природы, он не говорит, что хотя человеческая природа и не оценивает удовольствие, как абсолютно ценное, но она должна была бы это делать. Он утверждает, что каждый человек стремится к удовольствию, следовательно, удовольствие желательно. Очевидно, таким образом что утилитаризм или гедонизм доказывается эмпирически[3].

Но можно показать, что это психологическое доказательство утилитаризма неправильно.

Если бы это психологическое положение было доказано, именно, что живые существа целью своих действий поставляют достижение удовольствий, то принцип утилитаризма можно было бы считать доказанным. Его можно было бы считать бесспорным, если бы этот психологический принцип, на который утилитаристы ссылаются, был бесспорным; в действительности же, если его и нельзя счи-

---

[1] Mackenzie J. A Manual of Ethics. – New York, 1973.

[2] Опровержение этого аргумента см. у Макензи вышеуказанное сочинение.

[3] См.: Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889.

тать, безусловно, ложным, то, во всяком случае, он нуждается в очень значительных ограничениях.

Обратим внимание на то, как формулируют это основное положение утилитаристы. Они говорят: «Живые существа стремятся к достижению удовольствия и к устранению страдания», «целью человеческой воли является достижение удовольствия и устранение страдания», «единственным мотивом человеческих действий является удовольствие».

Если мы постараемся точно употреблять термин цель, то мы увидим, что в действительности живые существа целью своих действий ставят вовсе не удовольствия, а нечто совершенно иное, что мы могли бы назвать объективным содержанием; в представлении этого содержания представление удовольствий и страданий отступает на задний план.

Сначала рассмотрим, что называется целью волевой деятельности.

Если мы собираемся совершить какое-либо действие, то в нашем сознании является представление этого действия. Например, я решаю написать письмо своему брату. Я тотчас представляю себе предварительно картину этого действия, что я сяду за стол, что я возьму в руки перо, что передо мною будет лежать бумага, что я буду производить известные движения, и что результатом этих движений появятся на бумаге известные знаки, которые будут выражать известные мысли. Это сознательное представление действия, которое должно совершиться, составляет характерную черту волевого действия. Возьмем другой пример. Я не знаю, что мне в данную минуту предпринять, писать ли письмо или идти гулять. После некоторого раздумья, я решаю писать письмо, потому что я представляю себе, что, если от меня не будет получено своевременно известие, то обо мне будут беспокоиться. Вот это представление, определяющее мое действие, и называется мотивом. Оно также является характерным для волевого действия.

Мы в каждом действии, имеющем произвольный, волевой характер, можем различить два момента. Я перед совершением сознательного, произвольного действия представляю себе не только то действие, которое совершено и те причины, которые заставляют меня совершить именно это действие. В этом сложном представлении особую роль играет представление причин, почему я избираю именно это действие. Мне кажется, что я и действие самое совершаю для того, чтобы в результате получилось то, почему я совершаю это действие. Я эту причину моего действия могу назвать, поэтому, целью моего действия.

Заметив эту терминологию, мы можем так формулировать гедонистическое учение. Оно именно утверждает, что единственная цель волевых действий, которая в качестве мотива может производить действие, есть достижение удовольствия и устранение страдания, т.-е., другими словами, по мнению гедонистов, когда человек собирается совершить какое-либо действие, то в его представлении непременно рисуется то удовольствие, которого он достигнет или то страдание, которого он избегнет. По этой теории, человек ест потому, что он от такого процесса ожидает облегчения от страдания голода и надеется получить удовольствие от насыщения пищей. Он ложится спать потому, что думает этим избежать страданий от усталости; он мстит, чтобы избавиться от страданий оскорбления и получить удовольствие от возмездия; он помогает и приносит жертвы, чтобы освободиться от

страдания и получить удовольствие от переживания совместного наслаждения; он избегает опасности, потому что он избегает страдания смерти и стремится наслаждаться жизнью; он бросается в опасность, потому что боится страдания от стыда и стремится к удовольствию от славы. Он берет, наконец, на себя мученическую смерть, потому что не переносит страдания подчинения, и стремится к удовольствию от триумфа[1].

Нам предстоит рассмотреть, действительно ли психологически правильно, что, когда мы собираемся совершить то или другое действие, то мы целью этого действия непременно поставляем достижение удовольствия или устранение страдания. Если мы рассмотрим большинство человеческих действий, то окажется, что именно в большинстве действий мы таких целей не поставляем. Я говорю о большинстве действий и не прибавляю при этом «волевых», потому что в число действий, которые человек может совершать, входят действия и так называемые инстинктивные, и действия под влиянием влечения, и привычные действия, которые не сопровождаются ясным представлением того, что нами будет достигнуто, и которые, тем не менее, тоже относятся к числу таких действий, результатом которых является достижение удовольствия и устранение страданий.

Есть факты, которые, кажется, прямо говорят в пользу гедонистической теории. Например, я иду в театр, чтобы посмотреть какую-нибудь смешную пьесу и получить от этого удовольствие. В этом случае, конечно, представление чувства удовольствия может быть целью моего действия или может привести мою волю в деятельное состояние. Таких примеров можно было бы привести много, но они, разумеется, совсем не доказывают того, что воля может быть приводима в движение только удовольствием. Если я, например, вижу вдали идущий экипаж и, боясь, чтобы он не наехал на меня, отхожу в сторону, то это, конечно, происходит не оттого, чтобы я думал об устранении страдания. Если какое-нибудь внезапное побуждение к самоубийству или преступлению приводит человека к осуществлению того или другого действия, то, разумеется, в этом случае нет возможности указать какие-либо мотивы удовольствия. Если мой сосед за столом просит меня подать ему графин с водою, и я ему подаю, и если кто-нибудь говорить: «Смотрите сюда», – и я совершаю это действие, то едва ли кто-нибудь может сказать, что эти действия суть действия под влиянием удовольствия. То же самое следует сказать и относительно действий под влиянием подражания. Если мы видим, что кто-либо совершает какое-либо действие, например, танцует, то и у нас, как известно, является побуждение совершать это действие. Если я встречаю на улице знакомого, приветствую его, заговариваю с ним, то я делаю это не потому, чтобы руководился каким-либо представлением удовольствия, но потому, что я привык так действовать[2].

Таким образом рассмотрение различных видов человеческих действий приводит нас к тому заключению, что причиной или мотивом их не является удовольствие. Правда, что рассмотренные нами действия не относятся к числу сознательно

---

[1] Gomperz H. Kritik des Hedonismus. – Stuttgart, 1898. – S. 25.
[2] Gomperz H. Kritik des Hedonismus. – Stuttgart, 1898. – S. 25.

выбранных, но если я остановился на них, то потому, что сами утилитаристы не делают различия между волевыми действиями и действиями просто.

Разберем ближе случай действия под влиянием влечения, чтобы видеть, что мотивом нашей деятельности не является представление удовольствия.

Я голоден, сажусь за стол, чтобы пообедать. Гедонист скажет, что цель моего действия есть удовольствие, а что процесс еды есть средство для достиженья этой цели. Так ли это? В самом ли деле, когда мы собираемся утолить голод, в нашем сознании удовольствие является целью, а процесс еды средством? На самом деле целью нашего действия является именно объективный процесс принятия пищи, а вовсе не представляемое удовольствие[1]. Т.-е., другими словами, когда я собираюсь сесть за стол, чтобы утолить голод, то у меня в представлении является не удовольствие насыщения, а объективный процесс принятия пищи (конечно, в редких случаях, у обжор, например, может быть, не самое удовольствие является в представлении, но этот случай – исключительный, не имеющий руководящего значения. Этот аргумент представляет для нас особую важность, но, что всего любопытнее, мы находим его у самих гедонистов. Например, Джемс Милль[2], один из видных представителей утилитаризма, находит, что в процессе утоления голода наша воля направляется не на удовольствие, а на объективный процесс. Он находит, что фактически это так. Но только думает, что это – иллюзия, что в действительности воля должна была бы направляться не на объективный процесс, а на удовольствие. Но почему же все-таки воля направляется не на удовольствие, а на объективный процесс? На этот вопрос он отвечает следующим образом. Первоначально объективный процесс принятия пищи был средством для достижения удовольствия, которое являлось конечной целью, но так как мы непосредственно стремились к принятию пищи», как средству для достижения удовольствия, то, в конце концов, это средство превратилось в цель. Оттого мы теперь и смотрим на это средство, как на настоящую цель, а не как на средство.

Для нас в этом замечании Милля важно то, что он совершенно правильно признает фактическую сторону, но с объяснением его мы можем не соглашаться, потому что это объяснение приводится для того, чтобы спасти утилитаризм, так как этот факт находится в резком с ним противоречии.

Что утилитаристы не правы, утверждая, что цель воли всегда есть удовольствие, видно из того, что в нашей душевной жизни действие под влиянием влечений предшествует проявлению удовольствий, т.-е., другими словами, живые существа сначала действуют, не руководясь никакими удовольствиями; они только потом узнают о существовании самих удовольствий. Цыпленок начинает клевать зерна, не имея никакого представления о том удовольствии, которое его ожидает: это удовольствие является только после того, как влечение удовлетворено. Точно таким же образом и в жизни человека. Если мы рассмотрим историю его чувств, то мы увидим, что они все возникают после удовлетворения

---

[1] Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889. Mackenzie J. S. A Manual of Ethics. – New York, 1901.

[2] Отец Джона Стюарта Милля, этическое учение которого было изложено в предыдущей главе. См.: Mill J. S. Analysis of human mind. – London, 1869. – H. XIX.

влечений. Например, чувство благожелательности у ребенка первоначально отсутствует. Ребенок совершает акт благожелательности и только после этого он знакомится с удовольствием, проистекающим от совершения этого акта. Таким образом в развитии душевной жизни удовлетворение влечений предшествует самому ознакомлению с теми и другими видами удовольствия. Как же гедонисты утверждают, что человек всегда стремится к удовольствию, когда он о самих удовольствиях узнает только впоследствии?

К тому же заключению мы придем, если рассмотрим происхождение волевых действий. Из психологии известно, что волевые действия происходят из рефлективных и инстинктивных движений. В первоначальных движениях, которые совершает человек, нет никакого представления об удовольствиях и страданиях, так как вообще нет никакого представления о чем бы то ни было. Действия в этом периоде жизни таковы, что они имеют целью сохранение жизни организма. Все те действия, которые способствуют сохранению жизни организма, сопровождаются удовольствием; все те действия, которые угрожают опасностью для жизни, сопровождаются страданием. Таким образом удовольствие и страдание суть показатели, признаки того, какие действия живое существо должно совершать и каких оно должно избегать. На этой стадии развитая живое существо не предвидит, что результатом совершения действия будет достижение удовольствия или устранение страдания; оно просто совершает действие. Только потом, вследствие развития, живое существо начинает предусматривать, что результатом того или другого действия будет или достижение удовольствия или устранение страдания.

Как происходит подобного рода развитие, можно изобразить приблизительно следующим образом.

Предположим, что, когда существо производит действие А, то с ним всегда связывается чувство удовольствия В. Если это совершалось много раз, то вследствие ассоциации связь между действием А и чувством удовольствия В сделается настолько прочной, что при представлении действия А тотчас будет являться и представление удовольствия В. Следовательно, с представлением действия, долженствующего совершаться, будет являться и представление удовольствия. Когда животное стремится совершать такие действия, которые способствуют сохранению жизни, то при представлении таких действий у него будет и представление удовольствия.

Таким образом представление удовольствия есть знак того, что действие должно быть совершаемо, а представление страдания есть знак того, что действие не должно быть совершаемо. Из этого ясно, что животное стремится к совершению именно действий, чувство же удовольствия или страдания является только предупреждением, как следует относиться к тому или другому действию. Из этого можно также видеть, до какой степени не правы гедонисты, когда они утверждают, что живые существа всегда стремятся к удовольствию. Оказывается, что на первоначальной стадии развитая нет представления удовольствия: первоначально действия совершаются только благодаря влечению; представления вообще и представления удовольствия в частности суть только лишь результат позднейшего развитая.

Таким образом, рассмотрев все те действия, которые человек может совершать, мы видим, что в них он стремится не к достижению удовольствия и к устранению страданий, а к совершению известного объективного действия, и это справедливо не только по отношению к низшим волевым действиям, но по отношению к высшим. Целью воли и здесь является не удовольствие, а объективное благо.

Итак, с психологической точки зрения утилитаризм должен быть признан несостоятельным потому, что воля стремится не к удовольствию, а к объективному действию. Но и с других точек зрения утилитаризм не может быть признан удовлетворительной теорией.

Прежде всего, по мнению утилитаристов, хотя цель жизни и составляет счастье, но ставить непосредственною целью жизни счастье значит не достигнуть его. Непосредственною целью жизни следует ставить что-нибудь объективное, независимо от представленья счастья. Это именно и есть то, что в литературе называется основным парадоксом гедонизма. Сиджвик утверждает, что то, к чему мы стремимся, по большей части есть какая-либо объективная цель, а не удовольствие; он указывает на то, что, если мы даже желаем удовольствия, то лучший путь достигнуть его заключается в том, чтобы забыть о нем. Если мы думаем о самом удовольствии, то мы обыкновенно его не получаем, если же мы направляем наше желание на какие-либо объективные цели, то удовольствие приходит само собой. Человек, который всегда придерживается эпикурейского настроения, ставя своей целью постоянное удовольствие, никогда не получает полного удовольствия. Таким образом здесь обнаруживается основной порок гедонизма, что стремление к удовольствию, если оно слишком преобладает, не достигает своей цели. Этот порок гедонизма был признан самим Миллем: «Я никогда не сомневался, – говорит он, – что счастье есть пробный камень всех правил поведения и цель жизни, но теперь я стал думать, что единственное средство достигнуть его – это не делать его непосредственною целью существования. Только те счастливы, думал я, ум которых направлен на что-либо иное, например, на счастье другого, на улучшение положения человечества, на какое-нибудь действие, какое-нибудь исследование, которое они преследуют не как средство, но как какую-либо идеальную цель. Таким образом стремясь к чему-то другому, они находят счастье. В жизни достаточно удовольствий для того, чтобы сделать ее привлекательной, если только мы собираем их мимоходом, а не делаем из них главной задачи существования. Попробуйте их сделать главной целью жизни, и вы тотчас найдете их недостаточными. Спросите самих себя: счастливы ли вы? и вы перестанете быть таковым. Есть одно средство быть счастливым: оно состоит в том, чтобы избрать целью жизни не счастье, но какую-либо цель, чуждую ему[1].

Далее, принцип утилитаризма не применяется нами в жизни, баланс удовольствий и страданий не принимается нами в соображение, никогда определение ценности жизни единичной или народной мы не основываем на вычислении баланса удовольствий. Врач, избирающий то или другое средство, принимает в со-

---

[1] См.: Sidgwick H. Autobiography. – London, 1975. (Русск. пер.: Сиджвик. Автобиография. – М., 1896. – С. 126). См. также Sidgwick H. The Methods of Ethics. – London, 1874. – P. 48.

ображение не чувство удовольствия, но задается вопросом о влиянии его на жизненные функции. Воспитатель, думающий о применении той или другой педагогической меры, не задается вопросом о том, приведет ли она ребенка к известному максимуму удовольствия, но спрашивает обыкновенно только лишь о том, будет ли она служить к развитию в питомце интеллектуальных и моральных способностей в смысле жизненного идеала. Точно так же поступает и государственный деятель, когда он обсуждает какой-либо вопрос о той или другой реформе; он не принимает в соображение то или другое количество удовольствий, но принимает в соображение вредное или полезное воздействие известной меры на развитие народа в смысле его идеального образа. Если какой-либо народ желает свободы или могущества, то он не рассчитывает, как дорого будет ему стоить его идеал, какую сумму счастья доставит ему достижение идеала. Да о каком вычислении суммы счастья может идти речь, когда приходится вести кровопролитные войны для достижения идеала?[1].

Мы видели, что, по Бентаму, главным свойством удовольствия является количество, а не происхождение его, но уже Милль находил этот взгляд неудовлетворительным и требовал при рассмотрении удовольствия принимать в соображение происхождение удовольствия или качество его, и одни удовольствия он ставил выше, чем другие; очевидно, что одни удовольствия находятся в связи с развитием духовных сил человека и потому ценятся высоко, другие же, которые этого не предполагают, ценятся низко. Что в самом деле не просто удовольствие составляет цель человеческой жизни, а удовольствие соответствующее известной деятельности, показывает следующее предположение. Допустим, что техническому искусству удалось найти средство, которое приводило бы человека в состояние приятных сновидений, но без вреда для здоровья. Решились ли бы мы советовать это средство и считали ли бы мы изобретателя благодетелем человечества? Ведь удовольствие осталось бы удовольствием, какими бы причинами оно ни производилось. Можно быть уверенным, что и гедонист отверг бы такую жизнь, очевидно, потому, что такая жизнь была бы неестественною, она уже не была бы человеческою жизнью. Такая жизнь для человеческой воли была бы совершенно недостаточной жизнью[2].

Что качество удовольствий или происхождение их играет весьма важную роль, можно доказать еще одним простым примером. Если бы человек интеллигентный стал искать для себя развлечения в такой игре, как «орел и решетка», то мы такое развлечение сочли бы недостойным. Отчего же, когда мы видим, что этой игре предаются мастеровые, мы в этом ничего не находим неестественного? Отчего нам кажется неестественным, когда мы видим интеллигентного человека, занятого этой игрой? Ведь с точки зрения Бентама количество удовольствий представляется самым главным, «если количество удовольствий равно, то игра в бирюльки имеет такую же цену, как и удовольствие от поэзии», говорил он; но очевидно, что это противоречит человеческим чувствам. Мы считаем эту игру недостойной интеллигентного человека потому, что она не соответствует степени развития духов-

[1] См. Паульсен, ук. соч., с. 245 и д.
[2] См. Паульсен, ук. соч., с. 241-242.

ных сил его. Следовательно, мы принимаем в соображение качество удовольствий, а так как качество находится в зависимости от проявлений духовных сил человека, то, мы, следовательно, вводим элемент, которого в гедонизме, как в таковом, собственно не содержится.

Есть еще одно обстоятельство, которое указывает на то, что гедонизм не есть истинное выражение фактов нравственной жизни, это именно то, что страдания собственно есть необходимый элемент человеческой жизни. Карлейль в своей книге о «Героях и героическом» говорит следующее: «Нужно считать клеветой на человечество, если кто думает, что человек побуждается к героической деятельности видами на удовольствие, наградой в этом мире или в другом; даже бедный солдат, нанятый для того, чтобы быть убитым, имеет свою особенную солдатскую честь. Не для того, чтобы отведывать сладости, но для того, чтобы совершить благородное, возвышенное, показать себя богосозданным человеком под божественным небом – вот то, к чему стремится самый несчастный сын Адама; покажите ему путь для этого, и самый тупой ремесленник возвысится до героического. Труд, самоотверженность, мученичество, смерть – вот приманки, которые действуют на человеческое сердце»[1].

Литература

Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889.
Паульсен Ф. Система этики. – М., 1900.
Mackenzie J. A manual of Ethics. – London, 1900.
Макензи Д. С. Этика. – СПб., 1898.
Gomperz H. Kritik des Hedonismus. – Stuttgart, 1898.
Muirhead J. H. The Elements of Ethics. – London, 1892.
Мюрхед Д. Х. Основные начала морали. – Одесса, 1905.

[1] Резкое, но вполне справедливое осуждение гедонизма можно найти в сочинениях Ницше.

ГЛАВА XXII

ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭТИКА

В прошлых главах мы рассмотрели ответ, который дают утилитаристы на вопрос, в чем заключается критерий нравственности, почему одни действия считаются дурными, другие хорошими? Мы видели, что, по их мнению, человечество призвано осуществить задачу создания возможно большего счастья возможно большего числа индивидуумов, и что всякое действие, способствующее достижению этого, должно считаться хорошим, а всякое действие, препятствующее этому – дурным. В настоящей главе мы рассмотрим т.н. эволюционную этику. Так как самым типичным представителем этого направления является Герберт Спенсер, то я и изложу его этические воззрения.

Этику Г. Спенсер считал венцом своей философии. Это видно из предисловия к его сочинению о «Фактах Этики», вышедшем в 1878 г., где он говорит, что он отступает от первоначального плана «Синтетической философии» и спешит издать «Факты Этики», потому что боится, что этот заключительный труд, завершающий собою задуманный ряд исследований, может остаться невыполненным. Многочисленные намеки, говорит он, повторявшиеся в последние годы все чаще и яснее, показали мне, что я легко могу потерять окончательно если не жизнь, то здоровье прежде, нежели мне удастся достигнуть до последней части поставленной мною себе задачи, а между тем я считаю, что все предыдущие части должны быть рассматриваемы, лишь как вспомогательные средства для выполнения этой последней части моей задачи[1].

Прежде всего, следует рассмотреть отношение Спенсера к утилитаризму, потому что очень многие считают его утилитаристом. Ответ на этот вопрос мы находим в его письме к Д. С. Миллю, в котором он указывает на различие между утилитаризмом и своим учением. «Пункт, в котором я отделяюсь от доктрины полезности, как она обыкновенно понимается, заключается не в цели, к которой мы стремимся, но в методе, которого нужно придерживаться, чтобы достигнуть этой цели. Я допускаю, что счастье нужно признать конечной целью, но только я не думаю, чтобы оно было «ближайшей целью». Из этого выражения, казалось бы, следует, что Спенсер – утилитарист, на самом же деле он является утилитаристом не в том смысле, как Милль. Спенсер находит, что идеал удовольствия или счастья никак не может быть устранен ни из одной этической системы, потому что вопрос о счастье самым тесным образом связан с вопросом о жизни. Возражая пессимистам, Спенсер говорит, что, если бы в жизни страдания преобладали над удовольствиями, то жизнь прекратилась бы по той причине, что удовольствие всегда является показателем жизнедеятельности организма, страдания же являются показателем, что жизнь разрушается, что она подвергается опасности. Если бы количество страданий было больше количества удовольствий, то жизнь должна бы прекратиться, но так как на самом деле жизнь на земле не прекращается, то, следовательно, пессимисты не правы. «Вообще жизнь следует считать хорошею или дурною, смотря по тому, дает она или нет излишек приятных чувст-

[1] Спенсер Г. Факты Этики. – СПб., 1878. – Предисловие.

ваний». Вот почему никакая философская школа не может избежать того, чтобы не считать конечной нравственной целью известного желательного состояния чувствования, называемого различными именами: удовлетворением, наслаждением или счастьем. Удовольствие, где бы то ни было, когда бы то ни было, какого бы то ни было существа или существ, есть неустранимый элемент представления о конечной нравственной цели. Счастье есть высшая цель, ибо счастье сопровождает высшие формы жизни[1].

Утилитаристы (Бентам главным образом) исходили из того положения, что человек по самой природе своей эгоист и из благоразумного расчета приходит к социальным добродетелям. Спенсер же находит, что нравственность есть необходимое последствие природы человека и вытекает из самой его природы. Бентам старался доказать что, хотя человек по природе и эгоист, но он должен сделаться из расчета нравственным, Спенсер же находит, что человек по самой природе своей неизбежно должен быть нравственным.

Спенсер находит, что «моральная философия, т.-е. наука о правильном поведении, имеет своим предметом определение того, как и почему известные виды поведения являются вредными, а другие благодетельными. Эти хорошие и дурные результаты не могут быть случайными, но должны быть необходимыми последствиями устройства вещей, и я считаю, что задача моральной философии состоит в том, чтобы вывести из законов жизни и из условий существования, какие действия необходимо стремятся к созиданию счастья и какие стремятся породить страдания. Когда это будет сделано, то ее выводы должны быть признаны законами поведения[2]. Задача моралиста, следовательно – определить законы человеческой природы и из них определить правила поведения. В этом пункте Спенсер подходит к положению, которое защищали стоики, утверждавшие, что человек должен жить сообразно своей природе. Жизнь человеческая, по мнению Спенсера, есть частный случай жизни всего человечества, а последняя есть осколок общемировой жизни, а потому задача моралиста заключается в том, чтобы разгадать законы, определяющее условия человеческого существования или, вернее сказать, законы мировой жизни.

Оставим пока вопрос о нравственности и вспомним в общих чертах сущность его философской системы.

Как мы видели, основной закон, по которому совершается развитие мировой жизни, есть закон эволюции. По этому закону, развитие характеризуется переходом от однородного к разнородному, от простейшего к дифференцированному. Этому закону подчиняются все процессы мировой жизни[3].

Для нашей цели существенным является спенсеровское определение жизни. По Спенсеру, «жизнь есть не что иное, как постоянное приспособление внутренних отношений к внешним». Поясним эту мысль примером. Положим, что какой-нибудь организм чувствует голод, в нем происходит внутреннее изменение. Нужно, чтобы в организме произошли такие изменения, которые поставили бы

---

[1] Спенсер Г. Факты Этики. – СПб., 1878. – §16.
[2] Там же. – §21.
[3] См. наст. изд. – Гл. XV.

его в определенные отношения к внешним условиям. Проще сказать, этому организму нужно насытиться путем передвижения или введения питательных веществ внутрь, и если это совершилось, то на биологическом языке это значит, что произошло приспособление внутренних отношений к внешним условиям. Всякий организм стремится приспособиться к окружающей среде возможно наилучше, и это стремление приспособиться Спенсер называет поведением (на первый взгляд такое определение «поведения» кажется странным, но в словоупотреблении Спенсера этот термин не соответствует обиходному пониманию). Поведение может быть хорошим, может быть дурным. Если организм приспособляется к окружающей среде хорошо, то и поведение его будет хорошее; если дурно, то и поведение дурное. Хорошим оно будет потому, что из него проистекает избыток удовольствий над страданиями, а дурное потому, что происходит избыток страданий. Спенсер употребляет термин поведение безразлично для всех существ: и по отношению к человеку, когда он размышляет, как поступить, и по отношению к маленькому организму, несущемуся по воде и совершенно непроизвольно приспособляющемуся к окружающей среде. В таком же смысле Спенсер употребляет термин моральное поведение. Спенсер находит, что наилучшим моральным поведением будет то, благодаря которому происходит наилучшее приспособление к внешней среде.

Мы уже видели, что, когда он говорил о развитии, он дал формулу для определения того, какой организм более развитой, какой менее развитой. Эти признаки суть: разнородность, дифференциация строения. Организмы, обладающие разнородностью строения, отличаются хорошим поведением, и наоборот. Возьмем два организма: какую-нибудь инфузорию и несколько более развитую – коловратку и посмотрим, как один однородный и другой – разнородный будут приспособляться к окружающей среде, и какие от этого произойдут последствия. Первая не обладает никакими органами внешних чувств, не имеет органов передвижения, а потому и не предвидит появления врага. Один раз вода принесет ему необходимые пищевые вещества, в другой раз отнесет его к большему организму, который и проглотит его. Организмы этого рода отличаются таким «поведением», что у них 99 из 100 умирают с голоду или делаются жертвами других более сильных организмов. Из этого видно, как они дурно приспособляются к среде. В другом положении находится коловратка. Она уже снабжена целым рядом ресничек, некоторыми зачаточными органами передвижения, органами чувств, она способна останавливаться на одном месте, производить вокруг себя водоворот и таким образом привлекать к себе необходимые вещества; посредством втягивания в себя своих внешних органов и сокращения всего своего тела она может защищаться от опасности, следовательно, лучше приспособляться к окружающей среде. Таким образом организмы, лучше приспособленные, делают свою жизнь более безопасной и увеличивают количество удовольствий ее. Если мы перейдем к высшему животному – человеку, то увидим, что у первобытного человека психическая деятельность мало дифференцирована, у культурного же наоборот. И что же из этого происходит? Жизнь первобытного человека подвергается большей опасности вследствие того, что он дурно приспособлен к среде, между тем как культурный человек, благодаря тому, что его психическая жизнь больше

дифференцирована, может лучше приспособляться к окружающей среде, вследствие чего и жизнь его может продолжаться дольше. И в самом деле, по всей вероятности, средняя продолжительность жизни первого меньше, чем второго. Кроме того, жизнь культурного человека шире, т.-е. в одну и ту же минуту он может переживать гораздо больше, его жизнь более интенсивна, и наполнена большим количеством мыслей и чувств. Если помножить ширину жизни на ее продолжительность, то мы получим то, что Спенсер называет суммой жизни. Разумеется, эта сумма жизни у человека культурного должна быть больше, чем та же сумма у некультурного человека.

Из этого мы получаем объективный критерий для определения того, что мы должны называть лучшей жизнью. Где большая дифференциация, там мы имеем дело с более высокими формами жизни.

Между физической жизнью и моральной нет никакого различья: и та и другая есть приспособление с той только разницей, что в первом случае происходит приспособление к внешнему миру, во втором случае происходит приспособление к социальной среде.

Таким образом наилучшее поведение заключается в полном приспособлении действий к целям и к окружающей среде. Из этого определения мы получаем нравственный критерий. «Нравственность, – говорит Спенсер, – есть совершенное приспособление человека к социальной среде».

Если сравнить эту формулу с тем, что нам известно из Бентама, например, то мы увидим различие между ними. В то время, как Бентам находил, что не может быть приспособления между отдельным индивидуумом и социальной средой, потому что между ними существует постоянный антагонизм, Спенсер находит, что между интересами отдельного индивидуума и социальной средой нет постоянного антагонизма, и что легко себе представить такие условия, когда наступит полное равновесие между интересами индивидуума и социальной среды, и тогда будет достигнута наибольшая сумма жизни и для того и для другого. По мнению Спенсера, рассмотрение развитая человеческих чувств и мыслей показывает, что равновесие между индивидуумом и средой постепенно устанавливается, антагонизм постепенно сглаживается и, наконец, между этими интересами может наступить абсолютное равновесие[1].

Спенсер доказывает это мнение психологически[2]. Все наши чувства можно разделить на три группы: 1) чувства эгоистические, 2) чувства альтруистические и, наконец, 3) эгоальтруистические. Чувства страха, гнева затрагивают лишь мои личные интересы, относятся к моему я: это чувства эгоистические. Чувство альтруистическое мы переживаем тогда, когда мы имеем в виду интересы других, когда мы, например, стараемся помочь ближнему, доставить ему радость и т. д. Наконец, существуют промежуточные чувства, когда мы, например, из боязни порицания воздерживаемся от дурного, из желания получить одобрение поступаем хорошо и т. д., т.-е. когда мы предполагаем существование другого индивидуума, могущего так или иначе отнестись к нашему поступку. Эгоальтруисти-

---

[1] См.: Спенсер Г. Факты Этики. – СПб., 1878. – Гл. XV.

[2] См.: Спенсер Г. Основания психологии. – СПб., 1876. – §§ 503-532.

ческие чувства, по мнению Спенсера, весьма сильно изменяются в своем развитии; начиная от эгоистических, они переходят в альтруистические. Из психологии известно, что чувство симпатии – это состояние невольного подражания чувствам другого. Когда кто-нибудь в моем присутствии переживает чувство радости или страдания и я вместе с ним переживаю его состояние, то это будет симпатическим переживанием чувств другого человека. Это чувство, по мнению Спенсера, развивается вместе с умственным развитием. Благодаря умственному развитию, мы можем себе представить состояние ближнего и потому лучше симпатизировать ему. Есть еще условие, необходимое для развития чувства симпатии, это именно необходимо пережить ранее то или другое чувство для того, чтобы симпатизировать человеку в переживаемых им чувствах. Приняв это в соображение, мы поймем, каким образом человек становится альтруистичным. Если мы возьмем первобытное общество, то мы увидим, что здесь каждый индивидуум строит свое благополучие в большей или меньшей мере на несчастии другого. Это хищнический период, или, по определенно Спенсера, военный период. В этом периоде чувство симпатии не может развиваться: оно подавляется другими чувствами, находится в постоянном антагонизме с эгоизмом. Но когда общество переходит в другую стадию развития, промышленную, открывается уже другая картина. В этом периоде социальная жизнь построена на взаимодействии, человек начинает сознавать тождественность своих интересов с интересами других. Благодаря такому сознанию, чувство альтруизма развивается. Если мы сравним отдельные стадии развития общества, то увидим постепенное развитие альтруистического чувства. Наша жизнь, по сравнению с жизнью первобытного человека, представляет более высокую стадию развития чувства альтруизма. По мере развития общества, мы видим все большее и большее увеличение альтруистических чувств; но и современное общество не достигло еще должной высоты в развитии этого чувства. Серьезной помехой является то, что мы еще не вполне пережили военный период, но, по мнению Спенсера, наступит время, когда и общественный альтруизм достигнет в своем развитии такого же совершенства, какого уже теперь достигает родительский альтруизм. В настоящее время чувство симпатии еще не достигло такого развитая, но впоследствии на то, на что теперь способны лишь высокоодаренные натуры, исключительные личности, будут способны все члены общества, и каждый человек станет альтруистом; и тогда-то между интересами отдельного индивидуума и интересами социальной среды наступит полное равновесие, наступит золотой век, к которому стремится человек[1]. Он идет, по мнению Спенсера, в этом направлении в силу необходимости своей природы.

Итак, какова же, по мнению Спенсера, человеческая природа? Природа эта такова, что она направляется к высшему развитию чувства симпатии. Так как человеческая природа стремится к высшему альтруизму, то, следовательно, высшая моральная задача человека – стремиться к развитию в себе чувств симпатии и альтруизма. Это – необходимое условие для достижения равновесия или полного

---

[1] Между прочим это будет тем моментом, когда принудительность, присущая нравственному чувству, будет отсутствовать.

приспособления человека к социальной среде. Таким образом высшая моральная задача заключается в том, чтобы содействовать процессу развития, который заключается в совершенном приспособлении внутренних отношений к внешним.

Я еще раз позволю себе сравнить теорию Бентама и Милля с теорией Спенсера. По Спенсеру, человеческая природа не эгоистична, а альтруистична; она должна придти в гармонию с социальной средой не из расчета, как это доказывал Бентам, а частью и Милль, но в силу своей природы. У Спенсера есть совершенно определенная объективная норма, при помощи которой можно оценивать те или другие действия, тогда как у Бентама и Милля норма чисто субъективная – увеличение количества счастья. О системе Спенсера можно сказать, что она имеет в своей основе идею совершенства.

Теперь рассмотрим, в какой мере можно удовлетвориться формулой Спенсера.

Можно считать совершенно правильным утверждение Спенсера, что человечество идет к тому конечному результату, который он указывает именно к установлению полного равновесия, но он не доказал, что из этого необходимо следует, что человечество должно по этому пути идти и дальше. Почему из того, что так было, следует, что так должно быть и на будущее время? Если я узнаю, что природа человека обладает такими-то свойствами, что человеческая жизнь имеет ту или другую тенденцию, то я в этом не могу усмотреть никаких оснований для признания, что так должно быть и на будущее время. Для той или другой этической нормы требуется всегда какая-нибудь санкция, т.-е. должно быть нечто, что придавало бы нравственному принципу характер принудительности или обязательности. В моральном принципе Спенсера такой обязательности и повелительности нет. Можно согласиться со Спенсером, что моральная жизнь человека протекла так, как он ее изображает, но так ли она должна протекать, остается недоказанным.

Вообще следует сказать, что всякая этика, которая строится так, как ее строит Спенсер, т.-е. путем чисто эмпирическим, может дать указание только относительно генезиса морального чувства, она может являться только описанием происхождения нравственного чувства, а отнюдь не может указать ничего такого, что делало бы моральный принцип обязательным. Обязательность морального принципа может дать только этика, поставленная в связь с метафизикой.

К числу заслуг Спенсера в этике относится то, что он показал, что наши идеи и наши чувства имеют свою историю. Эта мысль в высокой степени важная. По старой теории утилитаристов выходит, что общество состоит из индивидуумов в роде того, как физические тела состоят из отдельных атомов, которые соединяются друг с другом в силу притяжения. Старые моралисты утверждали, что каждый индивидуум по отношению к обществу есть то же, что атом. Но каким образом эти индивидуумы-атомы соединены? По теории утилитаристов выходит, что сначала индивидуумы жили отдельною жизнью, но, найдя это неудобным, они собрались, составили договор, по которому каждый решил поступиться своими интересами в пользу других, чтобы пользоваться выгодами общественной жизни и таким образом соединились в общество. Это теория так называемого contract social. После Спенсера общество стали рассматривать, как нечто неделимое, как организм, и

отсюда естественно вытекало то, что жизнь индивидуума нельзя рассматривать отдельно от жизни общества. В истории мы всегда встречаем человека, как члена общества. Если человек действительно составляет неотъемлемую часть социального организма, то можно ли безнаказанно вырвать отдельную клеточку этого организма, и может ли она существовать отдельно от других? Конечно, нет. У Гоббесса и Бентама каждый член соединен со всем обществом механически. После Спенсера сделалось ясным, что между всеми отдельными членами социального организма связь органическая. Если ампутировать какой-нибудь орган у человека, то связь его с организмом будет нарушена, а вместе с тем прекратится и его жизнь, потому что каждый орган, даже каждая клеточка питается за счет организма, но вместе с тем она сама принимает участие в созидании организма, и благополучие ее зависит от жизни всего организма так же, как и благополучие последнего зависит от жизни каждой отдельной клеточки его. То же самое мы видим и в социальной жизни человека. Все, что имеет отдельный индивидуум, принадлежит не только ему, но и той социальной среде, в которой он живет. Он получает воспитание в семье, развитие в школе, благодаря языку, который он получает от общества. Все его мысли, желания в известном смысле есть достояние, полученное им от общества. Одним словом, индивидуум находится в полной зависимости от общества. Если так, то ясно, что индивидуум составляет в организме общества одну клеточку, жизнь которой тесно переплетается с жизнью всех остальных. Отсюда становится понятной неосновательность как чистого альтруизма, так и чистого эгоизма. Сторонники чистого эгоизма обыкновенно рассуждают так. Я всегда эгоист: даже в том случае, когда я совершаю альтруистическое действия, я поступаю эгоистически. Если в моем присутствии страдает человек, и я хочу освободить его от страдания, то я действую эгоистически; я хочу освободить себя от вида страдания, следовательно, я действую из эгоистических чувств. Это рассуждение неверно потому, что даже в таком случае мы должны были бы делить чувства на прямо-эгоистические и косвенно-эгоистические; последние именно были бы те, которые мы и называем альтруистическими. Так как общество есть организм, а не фиктивное тело, то чувства эгоистические так сильно переплетаются с чувствами альтруистическими, что мы не можем никогда провести грани между ними и сказать, где кончается эгоистическое чувство и где начинается альтруистическое.

Литература

Spenser H. The Principles of Ethics. – London, 1892. Раньше часть этой книги вышла под заглавием: The Data of Ethics. – New York, 1879. На русский язык была переведена под заглавием: Основания науки о нравственности. – СПб., 1880. Есть очень плохой перевод «Принципов Этики» под заглавием: Научные основания нравственности. – СПб., 1896. Есть также перевод под редакцией Рубакина.

О Спенсере:

Guyau M. La morale anglaise contemporaine. – Paris, 1885.

Гюйо Ж.-М. Современная английская мораль. – СПб., 1900.
Фулье А. Критика новейших систем морали. – СПб., 1900.
Коллинз Ф. Г. Философия Герберта Спенсера. – СПб., 1897.
Sidgwick H. History of Ethics. – London, 1886.
Mackenzie J. A manual of Ethics. – London, 1900.
Muirhead J. H. The Elements of Ethics. – London, 1892.
Williams C. M. A review of the systems of ethics founded on the theory of evolution. – London, 1893.
Sylvan Drey. Herbert Spensers – Theory of Religion and Morality. – London, 1887.
Sinclair A. G. Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer. – Heidelberg, 1907.

Другие представители эволюционной этики:

Дарвин Ч. Происхождение человека. – СПб., 1896.
Leslie Stephen. Science of Ethics. – London, 1907.
Alexander S. Moral Order and Progress. – London, 1896.
Huxley H. Evolution and Ethics. – London, 1893. (На русск. язык есть перевод К. Тимирязева. Некоторые основные задачи современного естествознания. – М., 1895).

ГЛАВА XXIII
МОРАЛЬ ДОЛГА (КАНТ)

В «Критике чистого разума» Кант, как мы видели, подвергает критике нашу способность познания. В своей второй книге, в «Критике практического разума» он подвергает критике нашу другую способность, именно волю. Но уместен ли термин «критика» по отношение к воле? Критика «разума» необходима, потому что существует сомнение относительно того, может ли разум познавать что-либо, выходящее за пределы чувственного опыта. Такого сомнения не может быть относительно воли. Что же Кант в ней будет подвергать критике? Объяснить термин «критика» в применении к воле, или, как ее Кант называет «практическому разуму», не трудно. Этот термин возникает не из внутренней необходимости, а из соображений, так сказать, архитектонических. У Канта была тенденция проводить аналогию между различными способностями духа. Его желание видеть аналогию между познавательною способностью и волей обнаруживается, между прочим, и в том, что и самое разделение «Критики практического разума» на части совершенно напоминает собою разделение «Критики чистого разума». Мы увидим впоследствии, почему Кант называет волю практическим разумом, а теперь заметим только, что, по его мнению, связь этой способности с разумом состоит в том, что воля есть способность поступать сообразно с представлением законов, т.-е. для волевых решений необходимо понимание, познание.

Для того, чтобы моральное учение Канта сделалось понятным, я напомню читателям значение таких терминов, как всеобщность, необходимость, форма, содержание.

Возьмем в пример тот же закон причинности, который мы разбирали в III-ей главе. Если мы обратим внимание на то, что делается в мире физическом, то увидим, что нет ни одного действия, которое возникло бы без причины, или, иначе, «нет действия без причины», все в мире совершающееся имеет соответствующую причину, подчиняется закону причинности. Этот последний закон характеризуется следующими признаками: во-первых, он всеобщ. Это значит, что мы не можем показать в опыте ни одного действия, которое возникло бы без причины. Переберем все известные нам в науке явления, и такого случая мы не найдем. Это доказывает, что закон причинности обладает признаком всеобщности, он распространяется на весь наш опыт. Второй важный признак – это тот, что между двумя, находящимися в причинной связи, явлениями связь эта будет необходима. Это значит, что связь, которая нами признана сегодня, как причинная, признана нами таковой потому, что мы уверены, что эта связь будет и завтра, и здесь на земле, и на любом месте, т.-е. она абсолютно постоянна[1].

Мы видели, что закон причинности обладает всеобщностью и необходимостью именно потому, что он не эмпирического происхождения, а получает начало в самом рассудке.

---

[1] О взаимном отношении между понятиями «всеобщности» и «необходимости» см.: Vaihinger H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. – Stuttgart, 1922.

Теперь должно быть понятно, что, если когда-нибудь нам встретится закон, обладающей признаками всеобщности и необходимости, то мы можем сказать, что он есть продукт рассудка, что рассудок его созидает, что причина его есть рассудок.

Как мы видели, по Канту, мы приступаем к познанию природы с законом, который есть продукт нашего рассудка. В этом смысле мы говорим, что рассудок создает природу. Без этого закона, который есть форма нашей мысли, познать природу невозможно. Кант показал, что наш теоретический разум обладает известными формами, благодаря которым он созидает закономерность природы. Заметив это, не трудно понять, каким образом созидается закономерность в области волевой деятельности. Нужно принять только в соображение, что подобно теоретическому разуму и практический разум обладает априорными формами. Как теоретические законы обладают всеобщностью и необходимостью, так и практический или моральный закон обладает этими свойствами; как теоретические законы созидаются теоретическим разумом, так и практический закон созидается практическим разумом. Как теоретический разум при помощи своих априорных форм созидает природу, так и практический разум при помощи своих форм созидает моральный мир и моральную жизнь.

Нравственная жизнь созидается нравственным законом. Но в чем же этот последний состоит? Как мы видели, главная задача этики состоит в том, чтобы отыскать критерий нравственности, т.-е. отыскать тот масштаб, при помощи которого мы были бы в состоянии определить характер того или другого действия. В этике утилитаристов, например, критерием является «сумма наибольшего счастья наибольшего числа индивидуумов».

Кант с этой формулой не согласен, потому что счастье представляется одному так, а другому иначе; в одно время под счастьем люди понимали одно, в другое время другое, а между тем, по Канту, критерием должно служить нечто такое, что имеет всеобщий и необходимый характер. Поэтому он не соглашался ни с одной формулой, какой бы то ни было ходячей этической теории, так как они носят эмпирический характер, следовательно, лишены признака всеобщности и необходимости. Кант ищет именно такого закона, который имел бы значение для всех разумных существ и не допускал бы никаких исключений, а таким может быть только априорный, формальный закон, который не содержит в себе ничего эмпирического.

В чем же заключается этот закон?

Стоит только его формулировать, чтобы тотчас видеть огромное различие между этикой Канта и другими этическими системами. Кант формулирует свой основной закон следующим образом: «Действуй по такому принципу, о котором ты мог бы желать, чтобы он сделался всеобщим законом». Чтобы понять, какой смысл имеет эта формула, нам нужно только посмотреть, каким образом Кант советует пользоваться ею при обсуждении того или другого действия, которое мы предполагаем совершить. Положим, при известных условиях жизни мне приходиться солгать.

Я нахожусь в нерешимости относительно того, должен ли я это сделать. С точки зрения утилитаризма я решаю этот сомнительный вопрос весьма просто:

именно я при решении его принимаю в соображение, будет ли от этого моего поступка сумма общего счастья увеличена или же нет. Если по моим соображениям этот поступок может увеличить общую сумму счастья, то я его совершаю, в противном случае я воздерживаюсь от него. С кантовской точки зрения, я должен рассуждать иначе. Я должен свой поступок возвести во всеобщий закон и затем посмотреть, что из этого выйдет. В самом деле, что произошло бы, если бы я своё решение возвёл во всеобщий закон? Получилось бы положение: «все люди должны лгать». Но что произошло бы, если бы люди стали следовать этому закону, то есть стали лгать? Прямым последствием этого обстоятельства было бы то, что у людей перестало бы существовать какое бы то ни было доверие друг к другу, а при таких условиях невозможна никакая социальная жизнь: человеческое общество перестало бы существовать. Следовательно возвести ложь во всеобщий закон нельзя, а это является признаком того, что предполагаемое мною действие будет действием безнравственным.

Теперь ясно, как нужно пользоваться этой формулой. Каждый раз, как мы оцениваем какое-либо действие, мы должны вспоминать эту формулу и попытаться возвести разбираемое действие во всеобщий закон. Если это окажется возможным сделать, то и само действие будет нравственное, в противном случае – наоборот. Этот закон имеет все признаки всеобщности и необходимости. Он необходим всегда и везде. Он не имеет определённого содержания, он не указывает какие именно действия мы должны совершать и каких действий мы должны избегать, но зато указывает при соблюдении какой формы действия будут нравственны или безнравственны. Другими словами, этот закон даёт нам в руки безошибочный внешний признак, при помощи которого мы можем отличить действие нравственное от действия безнравственного.

Этот моральный закон Кант называет категорическим императивом, то есть правилом, которое повелевает действовать безусловно так, а не иначе. Но почему это есть категорический императив? Потому, что есть ещё гипотетический императив, совершенно от него отличающийся. Этот последний всегда выражается в форме условного предложения и относится к вопросам, касающимся нашего личного благополучия. Например, предложение «если ты желаешь достигнуть счастья, ты должен совершить то или другое», то есть гипотетический императив. Совершение того или другого действия обусловливается только определённой целью. Если ты желаешь достигнуть той или иной цели, то ты должен делать то или иное. Если ты такой цели не ставишь, то ты этого можешь и не делать. Здесь долженствование представляется обусловленным. Хотя мы и в этом случае имеем дело с императивом, однако он имеет характер условный, относительный. Категорический же императив имеет значение абсолютное. «Ты не должен лгать» – так нравственный закон нам повелевает; ты никогда ни при каких условиях не должен обманывать: нравственный закон обладает абсолютностью и не подвергается никаким ограничениям. Человек должен всегда повиноваться этому нравственному закону абсолютно, безусловно, не на что. По теории Канта, нельзя лгать даже

у постели умирающего для утешения его[1]. Категорический императив обладает всеобщностью и необходимостью.

Если этот закон обладает всеобщностью и необходимостью, то какого он происхождения, не трудно определить. Он, конечно, не эмпирического происхождения, а происходить из самого разума. Разум сам по себе его дает. Всеобщность и необходимость есть самый лучший признак для определения происхождения. Если какое-нибудь правило поведения не может быть выражено в форме всеобщего и необходимого закона, то можно быть уверенным, что оно вытекает не из разума, а из чувственности, и поступок, основанный на этом законе, не имеет моральной цены. Все те действия, которые может совершать человек, руководясь стремлением к достижению личного счастья, удовольствия, действия под влиянием каких-либо чувственных побуждений, действия, в которых мы руководствуемся какими-либо эгоистическими интересами, никак не могут выдержать указанной пробы. Они не могут быть выражены в форме всеобщего и необходимого закона. Как только мы попытаемся возвести их во всеобщий и необходимый закон, то противоречивость того последнего тотчас же обнаружится.

Из этих рассуждений становится понятным, как Кант ответил на вопрос, в чём цель жизни. Он никогда не скажет подобно утилитаристам, что удовольствие и счастье есть цель жизни. По Канту, конечная цель нашей жизни заключается в том, чтобы мы выработали в себе добрую волю (guter Wille)[2], то есть волю, действующую нравственно.

Но что такое добрая воля, и почему добрая воля должна составлять цель жизни? Потому что, по мнению Канта, только добрая воля есть то единственное в мире, что никогда не может привести ко злу. «Нигде в мире, да и вообще вне его нельзя придумать ничего такого, что без ограничения могло бы считаться добрым, кроме доброй воли».

Такие свойства души, как ум, остроумие, мужество, решимость, настойчивость, в известном отношении должны быть признаны хорошими и желательными, но они могут сделаться крайне дурными и вредными, если только та воля, которая пользуется этими дарами природы, не будет добра. То же самое следует сказать и о дарах счастья. Могущество, богатство приводят к высокомерию, если только владеющий ими не обладает доброй волей. Таким образом всё может привести ко злу, и только одна добрая воля есть нечто абсолютно доброе и никогда не может превратиться в дурное[3].

Что такое добрая воля? Возьмём примеры нравственных человека, и мы увидим, в чём она состоит.

Вот, например, купец, который не берёт у своего неопытного покупателя больше, чем следует, и обращается со своими покупателями настолько добросове-

---

[1] См.: Kant I. Metafphysik der Sitten. – Berlin, 1893. – §9.

[2] Я охотно в этом случае Guter Wille перевёл бы посредством хорошая воля вместо «добрая воля», так как с этим последним термином у нас связывается представление о «добровольности», но в виду того, что «хороший» применяется по преимуществу к вещам, я оставлю термин «добрая воля», сознавая его неудовлетворительность.

[3] Kant I. Metafphysik der Sitten. – Berlin, 1893. – S. 10.

стно, что и ребёнок может у него купить. Мы называем действия такого купца честными, однако мы не считаем его действия нравственными в истинном смысле этого слова, мы думаем, что он действует добросовестно потому, что боится утратить доверие своих покупателей и выгоду, с ними связанную. Но вот другой случай: человек, обладающий добрым сердцем, помогает своим ближним. Он поступает согласно нравственному закону, но так как он действует, руководясь своими склонностями и чувствами, то хотя мы относимся с большой похвалой к такого рода поступкам, однако мы не считаем их нравственными в наивысшем смысле. Для того, чтобы поступок был истинно нравственным, мы не должны действовать согласно нашим чувствам и склонностям, но мы должны делать добро ради добра; мы должны исполнять долг ради долга, не обращая внимания на наши склонности. Тот, кто действует согласно своему долгу, поступает истинно нравственно и обладает доброй волей. Например, если человек, различными неудачами доведённый до отчаянья желает покончить свою жизнь самоубийством, но воздерживается от него из сознания долга (потому что сохранять жизнь есть долг), тот совершает поступок, имеющий наивысшую нравственную цену.

Относительно торговца, благотворителя можно сказать, что они поступают согласно нравственному закону, они поступают законно, истинно же нравственно поступает только тот, кто действует вопреки своим склонностям, вопреки чувствам, кто исполняет долг из одного лишь уважения к нравственному закону.

Добрая воля называется доброй не вследствие тех результатов, которые благодаря ей достигаются, не вследствие пригодности её для достижения тех или иных целей, а вследствие того душевного настроения, которое сопровождает следование нравственному закону, не имеет в виду какое-нибудь чувство удовольствия или неудовольствия или вообще какое-нибудь чувство, а называет это состояние просто уважением к нравственному закону.

«Исполнение долга ради самого долга» – вот основное положение этики Канта. Вследствие этого моральная система Канта и называется системой долга. В исполнении долга из уважения к нравственному закону Кант видит критерий нравственности. «О долг! – восклицает он. – Ты возвышенное, великое имя, ты не содержишь ничего такого, что нравится, что ласкает наши чувства, но ты требуешь только подчинения, ты не произносишь угроз, которые возбуждали бы в нашем духе какие-либо склонности, и не вызываешь страха для того, чтобы привести в движение нашу волю; ты выставляешь только закон, который сам по себе находит доступ в наш дух и который сам по себе всегда против желания вызывает уважение». Уважение перед моральным законом есть нечто, что не может быть рассматриваемо ни как предмет склонности, ни страха. Нравственному закону мы подчиняемся, не спрашивая собственное благополучие. Вот основная мысль Канта: истинно нравственный человек должен повиноваться нравственному закону, должен действовать, сообразуясь исключительно с долгом, совершенно в то же время отрешаясь от каких бы то ни было чувственных побуждений.

Обратим внимание на то, что, когда человек действует, следуя только лишь долгу, то он действует независимо от чего бы то ни было внешнего. Воля человека

действует, определяясь исключительно только законом, который она сама же и создаёт[1].

На этом мы могли бы остановиться. Здесь уже есть ответ на вопрос, в чём критерий нравственности, в чём конечная цель человеческой жизни. По Канту, «действуй по такому принципу, относительно которого ты мог бы пожелать, чтобы он сделался всеобщим законом». По кантовской морали, закон нравственности абсолютен, безусловен и никаким ограничениям не подлежит; цель жизни Кант видит в том, чтобы выработать такую волю, с помощью которой можно было бы действовать согласно вышеприведённому закону. Вот моральная система Канта. С ней связан целый ряд очень важных вопросов, которые мы сейчас и рассмотрим.

Мы говорим: «разум сам себе дает закон»; следовательно, разум есть причина возникновения нравственного закона. Из этого утверждения вытекает весьма важный вывод.

Если мы рассмотрим, что делается в окружающей нас природе, то мы увидим, что в ней всё находится в причинной связи друг с другом, везде цепь причин бесконечна, ряд друг с другом связанных звеньев непрерывен: так всё совершается в физическом мире. Но так ли делается и в моральной жизни? Наша воля, когда она действует нравственно, то есть когда она подчиняется только лишь нравственному закону и не подчиняется чему-либо, получающему начало извне, является как бы нарушением того общего закона причинности, который царит в физическом мире. В этом смысле Кант говорит, что воля, действующая нравственно, действует свободно, не подчиняясь физической причинности, или как ещё Кант это доказывает, воля действует, подчиняясь особой причинности, которую он называет причинностью из свободы (Causalitat aus Freiheit). В данном случае воля может быть названа свободой, потому что она действует, не находясь в зависимости от каких бы то ни было чувственных побуждений, а исключительно под влиянием нравственного закона, не подчиняясь ничему чувственному.

Но признание человеческой свободы приводит к несомненному противоречию. С одной стороны, оказывается, что человек, как физическое существо, подчиняется закону причинности, его действия необходимы, а с другой стороны, как существо, действующее нравственно, он свободен; поскольку наши действия являются продуктом воздействия нравственной воли, они должны быть свободны, поскольку же они суть действия физические и протекают во времени, они должны подчиняться закону причинности, поскольку они необходимы. Кант думает, что противоречие может быть устранено, если принять в соображение, что существует различие между миром феноменов и миром ноуменов. Мир феноменов – это мир чувственный, нами воспринимаемый, это мир, составляющий предмет науки. Мир ноуменов – это мир умопостигаемый, мир абсолютных реальностей, в который метафизика старается проникнуть, но, как думает Кант, тщётно. Различие между этими двумя мирами происходит от пространства и времени, которые представляют собою форму чувственного мира и не составляют закона мира умопостигае-

---

[1] Способность воли подчиняться только нравственному закону называется автономией воли; подчинение же воли чему-нибудь внешнему, например, представлению счастья и т. п., называется гетерономией воли.

мого, ноуменов. Мир ноуменов находится вне пространства и времени. Мир чувственный есть вид, который принимает мир умопостигаемый, когда он облекается в формы пространства и времени. Это же подразделение применимо к человеку. Существует человек-ноумен. Это человек вечный, который один только обладает абсолютной реальностью, и существует человек-феномен, жизнь которого протекает во времени. Эта жизнь, созидающаяся из последовательных явлений, есть не что иное, как отражение вечной и вневременной жизни, отражение, воплощающееся в форму пространства и времени. Подобно тому, как существует два человека, существует также два вида причинности. Именно причинность эмпирическая, которая осуществляется во времени, и причинность умопостигаемая, которая осуществляется вне времени. Во времени и пространстве все явления суть предшествующие и последующие. Они следуют друг за другом и определяются друг другом. Там же, где действует причинность умопостигаемая, там нет ни до, ни после, там не существует ни предшествующего, ни последующего. Такая причинность именно и есть причинность из свободы.

Теперь понятно, почему человек той стороной своего существа, которою он подчиняется нравственному закону, принадлежит сверхчувственному миру. Нравственный закон есть в сущности закон, даваемый нам разумом, а умопостигаемый мир есть именно царство разумных существ. В этом мире каждое разумное существо, самостоятельно созидающее себе нравственный закон, действует так, что не определяется внешними причинами, как в природе. Поскольку человек принадлежит этому миру, он свободен; поскольку он принадлежит к физическому миру, его действия подчинены необходимости. Свобода и необходимость не суть два понятия, совершенно друг друга исключающие. Человеческие действия и свободны, и необходимы в одно и то же время, но только мы должны помнить, что дело идёт о двух различных мирах. Необходимость человеческих действий истина для мира чувственного, для человека-феномена. Свобода истинна для мира умопостигаемого, для человека-ноумена. Человек-феномен подчинён причинности; человек-феномен, как мы видели выше, есть обнаружение человека-ноумена, или умопостигаемой стороны его сущности. Поэтому необходимо видеть различие между человеком эмпирическим и человеком умопостигаемым.

Так как, далее, действия одного человека отличаются от действий другого человека в зависимости от того каков его характер, то Кант и предполагает существование двух характеров, именно характера эмпирического, т.-е. характера человека, как он нам дан в чувственном мире, и характера умопостигаемого, или интеллектуального, то есть характера человека, принадлежащего к сверхчувственному миру. При этом Кант думает, что эмпирический характер является отражением умопостигаемого.

Вследствие того, что существует такая зависимость между умопостигаемым характером и эмпирическим, нужно признать, что истинная причина волевых решений человека есть в действительности умопостигаемый характер. Хотя мы знаем, что каждое наше волевое решение следует законам природы, но мы должны признать, что сам наш эмпирический характер есть проявление умопостигаемого.

Эту зависимость эмпирического характера от умопостигаемого нужно понимать таким образом, что «все наши волевые акты возникают из нашего сверхчув-

ственного существа, из вневременной основы наших деятельностей, возникающих во времени»[1]. Другими словами, каждое наше действие, подчиняющееся нравственному закону, определяется разумом, который, как таковой действует вне эмпирической причинности, а потому, принадлежит к сверхчувственному миру. Вследствие этого на каждое наше нравственное действие мы должны смотреть, как на возникающее из нашего сверхчувственного существа.

Итак, мы видим, что, по Канту, эмпирически все действия воли необходимы, то есть, подчинены закону причинности, но в то же время воля свободна, потому что она подчиняется особой причинности, получающей начало в сверхчувственном мире. «Как разумное, умопостигаемому миру принадлежащее существо, человек может причинность своей воли мыслить не иначе, как только под идеей свободы, ибо независимость от определяющих причин чувственного мира есть свобода»[2].

Итак, сущность аргументации Канта сводится вкратце к следующему. У нас есть нравственный закон, имеющий формальный характер. Воля (то есть практический разум) сама себе даёт этот закон, сама себя обязывает, не зависит не от чего внешнего, следовательно она свободна. Но так как Кант сам признавал, что всё в мире эмпирическом подчиняется закону причинности, разумная же воля этой причинности не подчиняется, то он должен был прийти к признанию существования сверхчувственного мира и к тому, что во всех своих действиях, относящихся к миру сверхчувственному, человек свободен, во всём же остальном он подчинён необходимости[3].

Моральный закон у Канта имеет совершенно формальный характер, но он делает попытку вложить в него некоторое формальное содержание и именно тем, что проводит различие между «вещами» просто и «личностью», человеком, как носителем нравственного закона.

Но почему личность нравственного закона возвышает человека, ставит его выше всего существующего? Понять это не трудно. Человек, который следует велениям нравственного закона, отрешается от того, что приближает человека к животному. Человек, благодаря нравственному закону, может стать выше животного. «Достоинство человека состоит в том, что его разум, нечто высшее, может господствовать в его жизни, и не допустить, чтобы страсти, нечто высшее, господствовали над ним. Вследствие того, что он обладает разумом, он принадлежит к высшему порядку вещей, к умопостигаемому, божественному миру, в качестве же чувственного существа он принадлежит к числу продуктов природы. Поэтому позорно и унизительно божественную часть природы подчинять животной и отказываться от прав гражданства в царстве разумных существ, чтобы довольствоваться животной жизнью. Отдавать разумное существо, составляющее по природе абсолютную самоцель, на службу чувственности, то есть того, что по самой природе предназначено к служебной цели, это значит абсолютно извращать вещи». Поэтому в качестве средств для постижения известных целей могут употребляться

---

[1] Zeller E. Geschichte der deutschen Philosophie. – München, 1873. – S. 370.
[2] Kant I. Grundlegung zur metaphysik der sitten. – Berlin, 1870. – S. 82.
[3] О различных пониманиях свободы у Канта.

только чувственные вещи, человек же, как существо, принадлежащее к высшему миру, в качестве цели не должен употребляться. Отсюда вывод очевиден.

Различие между миром чувственным и миром высшим производит то, что возникает различие между вещами и лицами, из которых первым приписывается ценность, а вторым достоинство. Вещи, как принадлежащие к чувственному миру, могут служить средством для достижения какой-либо цели и поскольку они этой цели служат, постольку они и обладают ценностью (Werth), а то, что не может служить средством для достижения какой-либо цели, как, например, нравственный закон, и что поэтому есть само для себя цель, тому присуще достоинство (Würde). Но так как всякое разумное существо само себе даёт этот закон и себя с ним отождествляет, то ему сообщается это достоинство нравственного закона. Поэтому человеческая личность, как разумное существо, само себе дающее закон, есть абсолютная самоцель; личность человека, как носительница нравственного закона, должна быть целью в самой себе и не должна быть средством.

Исходя из таких взглядов на достоинство личности, Кант расширил свою формулу таким образом: «Действуй так, чтобы человек как в твоём лице, так и в лице всякого другого употреблялся не как средство, но как цель». Я не должен, например, давать кому-нибудь ложные обещания, потому что в этом случае то лицо, которому я даю ложные обещания, не может участвовать в моей цели; оно оказывается только лишь средством, между тем как по существу оно должно являться целью. Это значит, другими словами, что человек не должен смотреть на другого, как на средство для достижения эгоистических целей, что он никогда не должен смотреть на личность другого, как на средство, а обязан уважать в нём достоинство личности. Отсюда понятно, почему, с точки зрения кантовской этики, можно говорить о всеобщем равенстве всех разумных существ. Все люди имеют разум, все обладают способностью давать себе нравственные законы, и поэтому все они обладают одинаковым человеческим достоинством[1]. Это особенное свойство нравственного закона влечёт за собою, как мы видели, признание свободы. Рассмотрим ближе этот пункт кантовской этики.

Кантовское доказательство свободы воли по отношению к нравственному закону совершенно отличается от того доказательства, которым пользовались метафизики до Канта. Они сначала доказывали, что человек свободен, а затем старались доказать необходимость нравственного закона. Кант действует как раз наоборот. Он сначала доказывает необходимость нравственного закона, а отсюда уже делает вывод о необходимости свободы. Он показывает, что признание нравственного закона в той форме, в какой мы с ним познакомились, предполагает свободу. Человек свободен потому, что в нём есть нравственный закон, который ему повелевает. Это нужно понимать следующим образом.

Наш разум выставляет известный нравственный закон, который нам повелевает в наших действиях быть независимыми от каких бы то ни было чувственных побуждений. Но чтобы мы были в состоянии подчиняться повелениям этого нравственного закона, мы должны быть в состоянии действовать независимо от каких

---

[1] См. об этом: Kant und der Sozialismus. – Berlin, 1900.

бы то ни было чувственных побуждений. Способность же действовать независимо от каких бы то ни было чувственных побуждений и есть свобода.

Таким образом ясно, что для подчинения нравственному закону необходима свобода. Свобода есть необходимое условие существования самого нравственного закона. В самом деле, нравственный закон повелевает, обязывает безусловно, поэтому исполнение его велений должно быть возможно. Мы должны быть уверены, что существует воля, определяемая не чувственными побуждениями, а только своим собственным представлением закона, иначе его безусловное повеление было бы просто бессмысленно. Было бы очень странно, если бы закон, даваемый нашим разумом, повелевал бы безусловно, и в то же время не подразумевалось бы само собою, что исполнение этого закона возможно. Другими словами, это означает: «Ты свободен, ты можешь действовать независимо от чувственных побуждений, потому что в тебе есть нравственный закон, тебе это повелевающий. Безусловность нравственного закона есть именно доказательством свободы, или, как это Шиллер выражает: «Du kanst, denn du sollst», «ты можешь, потому что ты должен». Ты можешь потому, что нравственный закон повелевает безусловно.

Кажется на первый взгляд, что Кант таким образом доказывает свободу воли: в действительности же кантовское признание свободы вовсе не есть теоретическое доказательство в собственном смысле, потому что сознание нравственного закона, на которое опирается признание свободы, вовсе не есть доказательство, а есть предмет веры.

Признание свободы воли исходит из веры, которую всякий истинно нравственный человек признаёт по отношению к самому себе и по отношению ко всем разумным существам. Поскольку он сознаёт в себе нравственный закон, постольку он верит в возможность следовать ему. Но само собой разумеется, в такой же мере он верит и в условия нравственного закона и думает, что всякое разумное существо мыслит таким же образом. Истинно нравственный человек верит, у него есть убеждение, что нравственный закон всеобщ и необходим. Из такого сознания является признание свободы, но так как сознание нравственного закона не есть знание в собственном смысле, а только лишь вера, то и признание свободы не есть продукт доказательства, а есть постулат, так его называет Кант.

Кроме этого постулата, у Канта есть ещё постулаты веры, именно постулат бессмертия и постулат Бога.

Первый постулат выводится им следующим образом.

Что может быть целью нравственной воли? Нельзя сказать, что счастье, потому что, как мы видели, у Канта понятие счастья исключается, как нечто эмпирическое. Стремление к счастью есть предмет чувственной воли, целью же нравственной воли является собственно добродетель. Но дело в том, что между добродетелью и счастьем нет необходимой связи, то есть стремление к счастью не делает человека добродетельным, а стремление к добродетели не делает человека счастливым. Так как, с другой стороны, человеческое существо принадлежит одновременно к чувственному и к нравственному миру, то добродетель должна связываться со счастьем. Это соединение добродетели со счастьем Кант называет высшим благом или блаженством. Мысль его состоит в том, что добродетель должна сопровождаться счастьем. Это требование отвечает нашим чувствам. Когда мы ви-

дим, что человек добродетельный несчастлив, а человек порочный счастлив, то мы это считаем несправедливым; это противоречит нашим чувствам, мы желали бы, чтобы было наоборот, чтобы добродетель сопровождалась счастьем; мы признаём, что только добродетель достойна счастья.

Разумная воля должна стремиться к блаженству; достижение блаженства может осуществляться только через добродетель. Но спрашивается, возможно ли достижение блаженства через посредство добродетели? Для того, чтобы достигнуть высшего блаженства, нужна высшая добродетель, а этого именно а нашей жизни не может быть; нельзя сказать, чтобы мы могли бы совершать что-либо с абсолютно чистыми побуждениями; наоборот, мы должны признать, что наши действия, даже нравственные, не вполне свободны даже от своекорыстных побуждений. Для достижения же высшего блага именно необходима абсолютная чистота нравственных действий, или полная святость; но её в земной жизни быть не может, а потому в земной жизни высшее благо достигнуто быть не может. Мы никак не можем примириться с тем, чтобы нравственно действующая воля не была вознаграждена блаженством. Если бы мы это допустили, то у нас оставалось бы известное чувство удовлетворения. Чтобы получить удовлетворение, мы должны допустить, что наша воля способна к абсолютному усовершенствованию; а чтобы такое усовершенствование оказалось возможным, нужно допустить, что человек будет продолжать своё существование до бесконечности, чтобы при помощи бесконечного совершенствования и приближения к святости сделаться достойным высшего блага. Кант верит, что человек способен продолжать своё существование до бесконечности, то есть, другими словами, он верит в бессмертие. Таким образом бессмертие души есть постулат, допущение, необходимое с точки зрения нашей веры в необходимость высшего блага для удовлетворения нашего нравственного чувства.

Кант далее спрашивает, чем мы гарантировали, что между добродетелью и высшим благом может установиться полное соответствие, то есть что высшая добродетель будет награждена высшим благом? Разумного соотношения между добродетелью и блаженством можно ожидать лишь в потусторонней жизни; оно может быть установлено только существом совершенным, справедливым; только божество может распределять блаженство соразмерно добродетели. Таким образом для того, чтобы понять возможность нравственного соотношения между добродетелью и блаженством, мы должны допустить существование Бога.

Как легко видеть, Кант приходит к признанию того, что он в «Критике Чистого Разума» раньше отрицал, и за что его признавали позитивистом. Теперь он признаёт свободу, сверхчувственный мир, бессмертие, Бога. На этом основании Канту делали упрёки в том, что он одною рукою даёт позитивизм, а другою его отнимает. Но на самом деле этого противоречия здесь нет. Кант доказал в «Критике Чистого Разума», что мы теоретически не можем признать мира сверхчувственного, свободы и т.п. Здесь же он говорит не о знании, а о вере. Свобода и мир сверхчувственный не есть продукт теоретического доказательства, а есть лишь выражение убеждения и веры, а знание и вера не исключают друг друга.

Таким образом в «Критике Практического Разума» мы вновь приобретаем то, что было отвергнуто в «Критике Чистого Разума». То, что там признавалось толь-

ко возможным, здесь признаётся действительным на основании нравственной веры. Всякий чувствует в себе нравственный закон, всякий верит в исполнимость его, но он должен также верить и в условия его, то есть в свободу, сверхчувственный мир и т. п. Так как в данном случае требуется, чтобы мы отдавали предпочтение интересам практическим, этическим перед интересами теоретическими, то ясно, что Кант признавал «первенство» практического разума перед теоретическим.

Следует сделать несколько замечаний по поводу собственной этической свободы Канта.

Особенного внимания заслуживает его утверждение, что человек только тогда поступает истинно нравственно, когда он действует, руководясь не своими склонностями, а лишь сознанием долга. Действовать из сочувствия, по Канту, не значит действовать нравственно. Помощи ближним на основании сочувствия человеческое сознание придаёт особое значение, Кант же такое действие даже не считает нравственным. Но уже первые ученики его относились к этому утверждению отрицательно, и Шиллер осмеял это противоречие в одном стихотворении. Один из героев говорит: «Охотно служу я друзьям, но к сожалению я это делаю по склонности и часто терзаюсь я мыслью, что я недобродетелен». Ему другой говорит: «Совет тут один, ты должен стараться их презирать и потом с отвращением делать то, что повелевает тебе долг». Противоречие в системе Канта было замечено совершенно правильно.

Если мы возьмём кантовское требованье «повиноваться долгу» и ограничим его известными пределами, то оно приобретёт разумный смысл. В большинстве случаев, когда наша воля подвергается искушению, то наши действия приобретают особый нравственный смысл. Положим, идёт богач, находит кошелёк с деньгами и возвращает его владельцу. Конечно, этот поступок хорош, но богачу не стоило никакого усилия совершить его. Если то же самое сделает бедняк, то мы отнесёмся к нему с особенным уважением, потому что у него шла борьба между долгом и склонностью, и его действие в нравственном отношении станет гораздо выше. В этом смысле Кант был прав, когда говорил, что действия наиболее похвальны в нравственном отношении в том случае, когда есть выбор между склонностью и долгом, где отдаётся предпочтение последнему; в большинстве случаев кантовская теория оказывается в полном несоответствии с действительностью, когда человек совершает благодеяние, сопровождающееся известным чувством удовлетворения. «Прекрасное и великое в большинстве случаев происходит не из чувства долга, а из побуждений любящего сердца»[1].

Моральная система Канта имела весьма важное значение для последующего развития этики. Она приобрела огромное число последователей не только в Германии, но даже во Франции и Англии.

Но самая важная мысль, которую современная философия усвоила из кантовской моральной философии, состоит в том, что вере принадлежит в нашем мировоззрении такое же равноправное положение, как и знанию. В этом отношении в числе последователей Канта следует назвать А. Паульсена, Вундта, Джэмса и др.

---

[1] См.: Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889.

Лучшую оценку кантовской философии с этой точки зрения даёт Паульсен[1].

«Задача критической философии Канта, – говорит Паульсен, – заключается в том, чтобы установить согласие между верой и знанием, но он опирается при этом на моральную философию, а не на натурфилософию. В теоретической философии Кант вместе с материализмом утверждает, что наука приводит только к познанию закономерности, а не смысла вещей, она даёт механическое, а не телеологическое объяснение мира. Однако, с другой стороны, Кант вместе с идеализмом убеждает в том, что в вещах есть смысл и что мы можем убедиться в этом. Жизнь имеет смысл. С непосредственной достоверностью мы признаём нравственные блага за абсолютную цель жизни, но делаем это не рассудком или научным мышлением, а волею или, как говорит Кант, практическим разумом. Именно вера убеждена в том, что Бог создал мир, чтобы осуществить в нём вместе с людьми идею блага (Heilsgedanken)».

Все догматы религии представляют собой не что иное, как разнообразие выражения уверенности в том, что мир существует для добра, что природа и история имеют основания в божественной идее-цели.

Отсюда ясно, что у Канта являются как бы два способа рассмотрения вещей. Рассмотрение вещей с точки зрения разума и рассмотрение вещей с точки зрения воли. С одной точки зрения вещи представляются нам находящимися друг с другом в причинной связи, с точки зрения причинной связи вещи представляются нам имеющими известный смысл, достигающими известной цели. Каким же образом совмещаются в одном миропонимании эти два независимые друг от друга способа рассмотрения вещей, научное рассмотрение и религиозное их истолкование? Кант думает, что этого можно достигнуть путём различения чувственного и сверхчувственного мира. Мир, составляющий предмет математического и естественнонаучного рассмотрения, есть не действительность сама по себе, а лишь явление нашей чувственности. Наоборот, мир религиозной веры есть сама сверхчувственная действительность.

Как мы уже видели, при помощи рассудка мы не можем познать действительности, как она есть сама в себе, потому что она не дана нам в нашей чувственной интуиции. Задача веры заключается в постижении действительности, как она есть сама в себе. Это познание осуществляется вследствие того, что наш дух, который не есть просто рассудок, считает себя, как нравственное существо, членом этой абсолютной действительности и определяет её сущность на основании своей собственной сущности.

Таким образом Кант имеет возможность примерить веру и знание, они, по мнению Канта, не находятся друг с другом в антагонизме, если только мы укажем каждой из них соответствующую функцию. Религиозная вера будет в мире с наукой до тех пор, пока она будет выступать только в истолковании жизни и мира с точки зрения смысла, то есть будет нравственною уверенностью в том, что высшее благо возможно в действительности. Наука оставляет место для такой веры.

Религия не есть наука, поэтому она и не может быть предметом доказательства, но именно поэтому религия не может быть предметом рассудочной критики, её

[1] Paulsen F. I. Kant. Sein Leben und Sein Lehre. – Stuttgart, 1920.

нельзя отвергать на основании теоретических доказательств. «Догматы можно разрушать на основании доказательств при помощи критики, сама же религия – неуничтожима, она постоянно вновь вырастает в человеческом духе из вечных корней».

В связи с этим находится другая огромная заслуга Канта. Именно, «он отводит воле подходящее для неё положение в мире. Он положил конец одностороннему интеллектуализму XVIII века. Слишком высокая оценка развития рассудка проводится в течение всего нового времени; начиная с эпохи Возрождения, принято думать, что ценность человека основывается на его образовании, что нравственное развитие зависит также от его образования. Вопреки этому взгляду, Кант показал, что ценность человека зависит не от его рассудка, но только лишь от его воли; мировоззрение человека зависит также от его рассудка, но прежде всего от его воли. Моральная достоверность есть последняя основа всякой достоверности. Последние высшие истины, при помощи которых и ради которых человек живёт и умирает, имеют основания не в научном познании, но вытекают из сердца, из воли. Всякий из нас верит в себя, в своё назначение, верит в будущее и прогресс, верит в конечную победу истины, права и добра на земле. Всё это вещи, которые не могут быть доказаны. Они обладают не логическою, а нравственною достоверностью, без них нельзя было бы ни действовать, ни жить. Такого же рода достоверность и религиозной истины. Религия, если её понимать в самом общем виде, заключается в уверенности в том, что всё, на что направлены глубочайшие стороны моей воли и моего существа, имеют место в действительности, что Бог стоит за меня и моё дело. В конце-концов человек всегда живёт верою, а не «знанием»[1].

Литература

Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. – Hrsg., 2004.

Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. – Hrsg., 2003.

Виндельбанд В. Философия Канта. – СПб., 1895 (а также 2-й т. его История философии).

Паульсен Ф. Иммануил Кант, его жизнь и учение. – СПб., 1899.

Ланге Н. Н. История нравственных идей XIX века. – СПб., 1888.

Новогородцев П. И. Кант и Гегель. – М., 1902.

Kuno Fischer. Geschichte der neueren Philosophie. – München, 1878.

Фулье А. Критика новейших систем морали. – СПб., 1900.

[1] Паульсен Ф. Иммануил Кант, его жизнь и учение. – СПб., 1899. – С. 384-386.

ГЛАВА XXIV

ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА (ЭНЕРГИЗМ, ЭВОЛЮЦИОННЫЙ УНИВЕРСАЛИЗМ)

Чтобы закончить построение основных типов этических построений, нам следует рассмотреть ещё идеалистическое направление этики. Мы называем его так потому, что оно приводится так или иначе в связь с метафизическим идеализмом, который, как мы видели, признаёт существование духовной основы мира, разума, по плану которого совершается развитие мира. В идеалистической этике основные этические принципы или обосновываются при помощи метафизики, или приводят к метафизике. Типичными представителями этого направления в современной философии являются Паульсен и Вундт.

Начнём с Паульсена и прежде всего отметим основные черты его метафизики. По Паульсену, действительность представляется нам с двух сторон: извне, когда мы её рассматриваем посредством органов чувств, она представляется нам как материя; когда же мы её рассматриваем изнутри (в самосознании), она представляется нам, как духовная жизнь, но сущность их одна и та же, и обе эти стороны имеют одинаковое распространение. Если рассматривать обе стороны одной и той же действительности, то более существенной для нас является духовная сторона, материальная же является только символом этой стороны. Следовательно, основа действительности есть духовное. Весьма характерным для идеалистической метафизики является признание целесообразности жизни вселенной. Паульсен отрицает существование трансцендентальной целесообразности, то есть целесообразности из сознательных намерений, но он признаёт, что мировая жизнь идёт к определённой цели. На природу, по его мнению, следует смотреть, как на явление единой целевой системы. «Жизнь Бога была бы тогда местом всех целей, в ней каждый элемент действительности поставлялся бы с разумной необходимостью, её самоощущение было бы основанием и целью всех вещей». Следовательно, жизнь человека и человеческого общества должна в конце-концов привести к осуществлению цели. Всякое существо, в том числе и человек, имеет определённое назначение в мире. Задача этики заключается в том, чтобы определить это назначение.

Паульсен свою этическую систему называет телеологическим энергизмом. Смысл этого термина можно объяснить следующим образом. «Энергизм» в переводе с греческого – сила, способность. В человеке существуют известные способности, силы, которые должны развиваться и действовать согласно своему назначению; они должны служить известной цели. О ценности того или иного поведения мы судим по фактическим последствиям, то есть те или другие действия хороши или дурны, смотря по тому, производят ли они по своей природе благоприятные или неблагоприятные действия. Нельзя думать, что поведения хороши сами по себе независимо от тех действий, которые они производят. Раз мы признаём, что есть известные способности, которые должны развиваться согласно известной цели и оцениваться, смотря по тому, достигают они этой цели или нет, то и сама система, признающая это, должна называться телеологическим энергизмом.

По Паульсену, задача человеческой жизни заключается в том, чтобы человеческие духовные способности в своём развитии достигали высшего совершенства. Человек своей жизнью должен стремиться не к удовольствиям, как думают утилитаристы, а к известному объективному жизненному содержанию. Сам Паульсен не считает эту формулу новой. В системе Аристотеля, например, проводится тот же взгляд. По мнению Аристотеля, у человека есть высшие и низшие способности; по преимуществу должны развиваться и действовать согласно своему назначению высшие способности. Стоики в споре с эпикурейцами, утверждавшими, что конечной целью человеческой жизни является удовольствие, наслаждение, доказывали, что человек должен жить сообразно своей природе, то есть жить согласно разуму; конечной целью стремлений человеческой воли должно быть стремление к добродетели. Тот же взгляд мы встречаем и у тех моралистов, которые утверждали, что цель человеческой жизни состоит в гармоническом развитии всех способностей. Кант тоже находил, что цель человеческой жизни состоит в выработке такой воли, которая действовала бы согласно долгу, вопреки склонностям, и, по мнению Канта, это является истинным выражением человеческого существа. У современных эволюционистов мы находим в скрытом виде выражение того же взгляда, что каждое существо стремится к развитию тех способностей, которые в нём заложены. Таким образом, по словам самого Паульсена, конечную цель жизни или высшее благо можно выразить словами Аристотеля: «Эвдемония или благо заключается в осуществлении всех добродетелей и способностей, по преимуществу же высших».

Цель, на которую направляется воля, по Паульсену, есть нормальное совершение жизненных функций, на которых основана природа данного существа. Это справедливо не только по отношению к человеку, но и по отношению ко всем живым существам. Человек стремится жить человеческой жизнью с полным содержанием её, то есть духовной жизнью, в которой получают место все человеческие духовные силы и добродетели. Само собою разумеется, что наибольшую цену приобретает та человеческая жизнь, в которой развитие высших сил берёт верх над развитием низших. Наоборот, та жизнь, в которой имеют перевес животные функции, чувственные влечения, приобретает наименьшую цену. Совершенная жизнь человека та, которая приводит дух к полному развитию его сил, выражающемуся в мышлении, творчестве и действиях.

Это постольку, поскольку мы рассматриваем индивидуальную жизнь. Если мы перейдём к рассмотрению социальной жизни, то увидим, что предметом стремления человеческой воли должна быть социальная добродетель, и такого рода стремление объясняется телеологически, то есть можно показать, что это стремление должно привести к известной цели, именно к известному совершенству социальной жизни и самого индивидуума.

Социальные добродетели имеют значение постольку, поскольку они способствуют духовному развитию каждого члена общества. Можно показать, что добродетель необходима для развития жизненных функций. Из сравнения этики с медициной мы поймем, что хочет сказать Паульсен. Если мы рассмотрим физические повреждения, слабости, уродливости, то поймем, что они происходят оттого, что жизнь организма, уклонившегося от нормы, встречает препятствие к нормально-

му обнаружению физических сил. С другой стороны, если мы возьмем такие действия, как, например, воровство и ложь, то увидим, что они препятствуют нормальному развитию человеческой жизни. Воровство оказывает губительное влияние и на самого вора, и на обворовываемого. Оно подкатывается под собственность, которая есть основа социальной жизни. Ложь не менее дурна, потому, что она разрушает доверие между людьми (доверие же есть основное условие социальной жизни), и таким образом мешает возможности развития человеческих сил, так как без общества нет собственно человеческой жизни.

Таким образом всякого рода поведение имеет тенденцию или разрушать условия нормальной человеческой жизни, или способствовать ее нормальному развитию. И поскольку действия способствуют сохранению и развитию жизни, постольку они будут добродетелью, и наоборот, поскольку действия способствуют разрушению жизни – пороками. Вот последнее выражение того нравственного критерия, который предлагает Паульсен.

Но кто-нибудь может спросить, нет ли здесь круга? С одной стороны, целью человеческой жизни является совершенство, добродетель, с другой стороны, цель жизни состоит в нормальном выполнении всех функций, и средством для этого является добродетель. Следовательно, добродетель один раз является целью, другой раз средством. Паульсен находит, что в жизни организма всякое средство является частью цели. Возьмем, например, сердце, мозг, глаза: с одной стороны, они являются средством для сохранения нашего организма, служат для цельности его, но в то же время они составляют часть нашего организма и таким образом эти органы являются частью цели. Точно так же и в нашей психической жизни. Мы стремимся к добродетели, потому что она составляет средство для развития нормальной духовной жизни, но в то же время наша духовная жизнь складывается из добродетелей, и когда мы приобретаем ту или иную добродетель, приобретение этой способности есть часть цели. Здесь круга нет так же, как его нет в органическом мире, здесь просто часть является средством, и в то же время частью цели. Возьмем, например, мужество; эта добродетель может быть средством для развития нашей духовной жизни, но в то же время и целью в самой себе.

Если теперь мы сравним взгляды Паульсена с взглядами утилитаристов, то найдем между ними существенную разницу. По мнению последних, воля направляется на удовольствие, а, по мнению Паульсена, цель, к которой направляется воля, если выразить ее в самой общей формуле, есть нормальное выполнение жизненных функций, на которых основывается природа данного существа. Каждое живое существо стремится жить той жизнью, к которой оно по природе предрасположено. Человек стремится к человеческой жизни с полным содержанием таковой жизни, т.-е. он стремится жить духовной жизнью, в которой есть место для осуществления всех духовных сил и способностей. Воля, которая в низших существах обнаруживается как слепое влечение к выполнению жизненных функций, в человеке приходит к ясному сознанию самой себя. Человек представляет себе жизнь, на которую направляется его воля, в известном образе, типе, осуществление которого составляет содержание его жизни, носится перед ним как идеал, к которому он стремится. Само собой разумеется, что образ совершенства у различных людей принимает различную форму. Одни черты он имеет у грека или

римлянина, другие – у еврея; одни у воина или ученого, другие – у крестьян. Только основная схема у них может быть общей.

Как у отдельных индивидуумов, так и в народе живет образ того, чем он желает быть. Этот образ получает выражение в его религии и поэзии. Боги и герои представляют типы совершенства. Жизнь известного культурного периода управляется идеями. Возникают известные идеальные типы жизни, которые овладевают сердцами, приводят в движение мысли и, в конце концов, преобразовывают жизнь. Вспомним о гуманистическом движении XV столетия и его новом жизненном идеале реформирования, и его новом типе христианской веры и жизни, о веке Людовика XIV и его идеале могущества и достоинства, о французской революции и ее новом идеале жизни, соответствующему природе и разуму.

Таким образом ясно, что воля, безусловно, направляется на осуществление какого-либо идеала или типа жизни. Народ желает свободы или могущества безусловно, а не ради удовольствия или счастья, об этом народ, стремящийся к осуществлению того или иного идеала, обыкновенно не спрашивает. Не к удовольствию стремится наша воля, а к представляемому типу жизни, удовольствие же и страдание является лишь показателем того, достигли ли мы идеала или нет, но отнюдь удовольствие не является главной целью, которой привлекается наша воля.

Можно пойти дальше за пределы единой человеческой жизни. Мы говорим, что совершенство человеческой жизни, добродетель, есть цель сама в себе. Но так как человек является единицей социального организма, то он является средством для достижения цели народной жизни. Но в то же время, конечно, является и частью цели, потому что он принимает участие в жизни всего организма, потому что целое (социальный организм) есть совокупность единичных частей. Это дает нам масштаб для оценки значения индивидуума. Именно, чем выше деятельность индивидуума для общества, чем больше он содействует развитию духовной жизни народа, тем выше его историческая ценность.

Но мы и народ можем рассматривать как отдельную единицу, входящую в состав человечества. Если человек является средством для достижения целей общества, народа, то народ является в свою очередь средством для достижения целей человечества и вместе с тем частью этой цели. Это есть последний пункт, которого мы можем достигнуть в эмпирическом рассмотрении вопроса о высшем благе. Совершенное человечество, «Царство Божие на земле», это есть высшее благо на земле и последняя цель, к которой все народы относятся как средства. В достижении этой цели мы имеем высший масштаб для оценки значения народов. Когда мы рассматриваем народ и его значение, то оцениваем его более высоко или низко, смотря по тому, в какой мере он способствует достижению идеи современного человечества. Легко увидеть, что реализация идеи человечества оказывается невозможной, мы не можем представить ее конкретно, мы мыслим о ней только схематически. «Божественная поэма», как называли историю человечества, стоит вне нашей способности, понимания; мы видим только отдельные отрывки и сравниваем их, но мы никак не можем связать их в одно целое; целое остается для нас непонятным. Идея человечества остается для нас непредставимой. Но, тем не менее, человеческая мысль и на этом не останавливается, идет дальше. Подобно тому, как народ является средством для осуществления идеи человечества, так и

последнее, по Паульсену, является средством для осуществления цели жизни всей действительности, мировой жизни. Это – конечное высшее благо. Здесь мы сталкиваемся с такими понятиями, которые никогда не могут сделаться понятиями науки: они не относятся к познанию, а только указывают направление, в котором наше чувствующее существо стремится создать законченное миропонимание. Они выражают веру, что вся действительность приходит к определенному смыслу. И если идея человечества не доступна нашему пониманию, то идея божественной мировой мысли еще менее доступна для нашего рассудка. Содержание этого высшего блага не может быть сделано понятным, это есть последний предел человеческой мысли, для чувства же его стремятся сделать понятными символы религии и искусства; они посредством конечного и постижимого указывают на бесконечное и непостижимое.

Здесь мы имеем этическую систему, которая имеет, несомненно, метафизический характер, потому, что приводится в связь с убеждением, что благо имеет существенное значение для мира, что действительность существует благодаря благу и для блага. Мы можем, говорит Паульсен, это воззрение назвать идеалистическим, примыкая к словоупотреблению Платона, который основывает мир на идее блага, мы можем назвать его также теистическим, если под верой в Бога будем понимать, что благо есть основа и цель мира или употребляя выражение Фихте. Порядок мира в конечной основе есть моральный.

Но следует отметить, что Паульсен не думает дать метафизическое обоснование своей этике. На вопрос, основывается ли мораль на теологии или метафизике, он отвечает, что он убежден в том, что мораль может и должна быть обоснована чисто имманентно. Моральные законы суть биологические законы. Они естественные законы в том смысле, что на исполнении их основывается благополучие жизни. Этика, как наука, совершенно не зависит от веры в бессмертие, этого краеугольного камня всей морали, по мнению некоторых. Нравственные законы суть естественные законы человеческой жизни здесь, на земле. Наконец, какой бы ни был чей-либо взгляд на природу вещей, нравственные законы сохраняют для него одинаковую обязательность. Таким образом этическая система Паульсена имеет бесспорно идеалистический характер, но в ней мы не находим обоснование этики. Его этика приводит к признанию трансцендентной. Но обоснования при помощи трансцендентного у него нет[1].

Понятие индивидуализма возникает в связи с вопросом, что в социальной жизни представляет большую важность: индивидуум или общество (государство)? На этот вопрос одни отвечали, что в социальной жизни самое главное – это общество, государство, что отдельный индивидуум существует для государства; другие находили, что в социальной жизни самое главное – это индивидуум, что общество существует для индивидуума.

Это различие между двумя взглядами можно обозначить при помощи терминов коллективизм и индивидуализм. Как пример коллективизма можно привести учение Платона. По его учению, индивидуум существует для государства. При обсуждении каких бы то ни было вопросов нужно, прежде всего, поставить вопрос

---

[1] Во всяком случае не проводится им последовательно.

о благе государства. Все существует для государства. Государство впереди всего. Индивидуализм утверждает, что все существует для индивидуума и ничего для общества. Государство есть нечто; нечто есть также все то, что связывает индивидуум с государством, напр., мораль, право, долг и т. п.

Против коллективизма, подавляющего индивидуальное развитие личности и индивидуальную свободу, выступает индивидуализм в лице напр., Штирнера (1806-1856), утверждающего, что все индивидуальные особенности могут развиваться и помимо общества, и даже, наоборот, общество является противодействием для свободного развития индивидуальных способностей. По выражению Штирнера: «государство и я суть враги. Для меня, эгоиста, благо человеческого общества не по сердцу. Я ничего не приношу ему в жертву»[1]. Другой сторонник индивидуализма, Ницше (1844-1900), высказывается против принципа равенства, проповедуемого современным социализмом. Идеал Ницше – социальное неравенство. Цель социальной жизни – выработка сильной личности. Чем сильнее развивается чувство единства с людьми, тем однообразнее становятся люди. По мнению Ницше, человечество должно стремиться не к этому. «Будь не таким, как все другие!» говорит Ницше. В настоящее время, «когда он слышит, что общество близко к тому, чтобы приспособить единичную личность к потребностям общества, и что счастье, а вместе с этим и жертва единичной личности заключается в том, чтобы чувствовать себя полезным членом общества и орудием целого». В настоящее время требуют, чтобы наше «Я» отреклось от себя». Ницше решительно высказывается против этого. Человек должен стремиться к личному усовершенствованию и этим способствовать выработке высшего типа человека, т. и. сверхчеловека. В проповеди индивидуализма заключается главная заслуга Ницше перед современной философией[2].

Это последнее мы находим у Вундта.

Этическая система Вундта им самим называется эволюционистическим универсализмом. Этот термин является в виде противовеса индивидуализму, считающему основным влечением человека личное счастье или вообще личное благо. По Вундту, индивидуальные цели нельзя ставить целью жизни, они должны подчиняться целям общей духовной жизни. Его эволюционизм находится в тесной связи с его метафизикой, согласно которой природа есть обнаружение духа, самораскрытие духа; духовное в своем развитии переходит к более и более высоким формам. Нравственное осуществляется в форме развития.

В чем же заключается цель жизни по Вундту? Как мы видим, Вундт не разделяет взгляда утилитаристов, по которому целью жизни является счастье. Достижение счастья тем или другим индивидуумом или даже народом не имеет ника-

---

[1] Его сочинение: Stirner M. Der Einzige und sein Eigentum. – Leipzig, 1845.

[2] Neitzsche's Werke. – Leipzig, 1899. Полное издание с посмертным собранием сочинений. О Ницше см.: Лихтенберже А. Философия Ницше. – СПб., 1901; Кн. Трубецкой Е. Н. Философия Ницше. – М., 1904; Файхингер Г. Ницше, как философ. – СПб., 1913; Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше. – СПб., 1900. На русск. языке начинает выходить полное собрание сочинений Ницше: Ницше Ф. Полное собрание сочинений. 4 тома. – М., 1909-1912.

кого значения для мировой жизни, между тем рассмотрение цели человеческой жизни без рассмотрения цели мировой жизни для Вундта не представляется возможным. По Вундту, целью жизни нужно считать не счастье, нечто субъективное, а нечто объективное, находящееся вне этой жизни. Назначение человеческой жизни состоит в созидании того, что сообразно с сущностью человека. Испытанная сущность или основа человеческой природы есть духовная жизнь. Всякая жизнь, поэтому, направлена косвенно на духовное творчество (geistige Schopfunden). Всякое такое творчество и всякое средство, способствующее достижению его, есть благо. В стремлении к благам ради их самих, а не ради каких-либо чужих целей и заключается нравственная жизнь. Утилитаристы неправильно понимают благо. Они называют благом то, что доставляет известную сумму удовольствий. По Вундту, «благо не потому есть благо, что оно доставляет удовольствие, но оно доставляет удовольствие потому, что оно есть благо». Благо должно иметь объективное значение, совершенно независящее от субъективных последствий. Это объясняется следующим образом. Все, что способствует нормальной жизни человека, что способствует свободному развитию духовных сил, сопровождается чувством удовольствия, а все то, что противодействует этому, доставляет неудовольствие. Все то, что отвечает сущности человека, должно быть благом и сопровождаться удовольствием. Удовольствие поэтому не является прямой целью воли, а есть побочным результатом его действия. Блага, к которым человек стремится в силу основных свойств своей природы, есть духовные блага.

Таким образом целью человеческой жизни должно быть созидание духовных благ. Всякое действие, которое способствует раскрытию духовных благ и одухотворению природы посредством превращения ее в субстрат духовных целей, должно быть признано нравственным.

Что в действительности не достижение счастья является существенным, а именно достижение духовных благ, доказывается тем, что мы измеряем нравственное достоинство людей и народов давнопрошедших эпох не суммой счастья, доставленного ими современникам, а тем, что они внесли ценного в развитие человечества. Универсальную духовную жизнь мы считаем самоцелью. Ей мы подчиняем все индивидуальные человеческие цели. Мы считаем ценным все то, что способствует достижению духовных благ. По этой же причине благо общества мы считаем критерием для оценки действий человека. То, что отвечает целям общества, мы считаем нравственным, а то, что ему противоречит, мы считаем безнравственным, потому что общественная жизнь способствует развитию или созиданию духовных благ. Чем совершеннее волеобщение, тем больше дается возможности для созидания духовных благ. Наибольшую моральную ценность представляет, поэтому, волеобщение человечества, так как оно является средством для созидания наибольшего количества духовных благ.

Цели индивидуальные находятся в самой тесной, непрерывной связи с целями общества. Все, что совершает общество, может быть совершено только лишь при посредстве отдельных индивидуумов, и, наоборот, общество является необходимым условием для свободного развития духовных сил отдельного индивидуума. Когда мы оцениваем историческое значение народа, то обращаем внимание не только на то, что он сделал для отдельных индивидуумов, но что он сделал как

целое, само по себе для человечества: мы рассматриваем народ с точки зрения его деятельности для разрешения идеи человечества. И в этом смысле мы можем сказать, что здесь мы находим последнюю цель нравственного развития. Она состоит в волеобщении человечества как основе для возможно большего развития человеческих духовных способностей, для созидания духовных благ. Государство или общество имеет ценность, потому что служит идее человечества.

Человеческая мысль не может остановиться на конкретных фактах: она обладает метафизической потребностью к законченному единству миропонимания. Поэтому идеальное волеобщение должно быть рассматриваемо как последняя цель, но не как абсолютная цель. Блага, которые созидает человечество, имеют вечную ценность, и потому возникает неизбежное требование, чтобы познаваемые нами нравственные идеалы рассматривались как составные части нравственного миропорядка. Мы должны рассматривать идеал человечества как проявление безграничной, абсолютной мироосновы. Вместе с этим этическая проблема превращается в религиозную.

Вундт находит, что нашу метафизическую потребность к законченному единству миропонимания поясняют те чувства, которые мы носим в самих себе по отношению к будущему. Если бы могли подумать, что наше потомство может погибнуть через два, три столетия, эта мысль для нас была бы тяжела; если бы пошли дальше и допустили, что может погибнуть народ со всей его культурой, в которой мы принимаем участие, то эта мысль была бы для нас еще тяжелее. Но есть одна мысль, которая будет казаться нам всегда невыносимой, именно что человечество со всей его духовной и нравственной работой может погибнуть бесследно с лица земли, и что от этого не останется ничего, даже никакого воспоминания в каком бы то ни было сознании. Поэтому, если мы и допускаем возможность погибели народов, обществ и т.д., то мы живем надеждой, что человеческие нравственные цели, в которых погибает, в конце концов, все единичное, никогда не погибнут. Разумеется, это убеждение не есть знание, а вера. Каждую нравственную цель мы рассматриваем как средство для достижения непреходящей цели. Другими словами, по Вундту, индивидуальная жизнь содержит ручательство действительной неуничтожаемости последних этических целей. Мы верим, что вообще вся мировая жизнь стремится к развитию духовности. Мы верим, что задача мира состоит в осуществлении нравственной цели. Наша человеческая жизнь есть только часть этой общей мировой жизни; то, что человечество может совершить, будет способствовать разрешению задачи мира.

Мы видим, таким образом, что человек своей деятельностью принимает участие в разрешении мировой задачи. Теперь нам нужно рассмотреть еще вопрос о мотивах моральной деятельности, то есть вопрос, почему человек должен стремиться к выполнению тех или других этических принципов. Доставляет ли нам этика Вундта санкцию требований и потребностей нравственного сознания? Мы видим, что человеческое сознание стремится к совершению нравственных действий, но вопрос в том, должен ли человек стремиться к их выполнению. В ответ на этот вопрос Вундт занимает середину между этическим априоризмом и этическим эмпиризмом. По учению этического априоризма или интуиционизма, у человека есть известная врожденная нравственная идея, благодаря которой у него

есть понимание нравственных принципов, то есть он умеет отличать хорошее от дурного. У него есть также и известное врожденное нравственное чувство, благодаря которому у него является побуждение осуществлять эти принципы. По учению эмпириков, нравственные действия являются продуктом рассудочной деятельности. Размышление показывает, что нравственное поведение, то есть действование в интересах других, является выгодным и для самого индивидуума. Некоторые моралисты этого направления предполагают также, что человеку врожденны альтруистические чувства, благодаря которым он совершает бескорыстные поступки.

Вундт занимает среднее положение между этими двумя направлениями. Если человек совершает поступки бескорыстные, то это потому, что у него есть альтруистическое чувство. Оно, по мнению Вундта, никогда не может быть выведено из эгоистических влечений, как это думали сделать сторонники эмпирического направления. Благодаря эмпирическому чувству, мы действуем в интересах другой личности так же, как если бы это были наши интересы. Подстановка своей личности вместо чужой происходит благодаря чувству непосредственного единства собственного «я» с другим. Вот тут-то и возникает вопрос, почему та или другая личность может действовать в интересах другой? Есть ли какой-нибудь смысл в бескорыстных действиях, в самопожертвовании и т.п. Единственный смысл этих действий заключается в том, что чувство альтруистическое имеет как бы особый метафизический корень. В нем выражается единство собственного «я» с чужим. Благодаря этому чувству отдельная личность служит общим бесконечным целям. Но как это происходит? Мы уже видели связь, которая существует между отдельным индивидуумом и обществом, между индивидуумом и мировой жизнью. Это представление единства, которое в данном случае приходит к сознанию в форме чувства, образует только отдельное случайное звено в бесконечной цепи отношений единства, посредством которого отдельное «я» находится в связи с духовным бытием человечества. «Таким образом чувство единства нашего «я» первоначально возникает просто в форме известного чувства и в качестве такового действует на человеческое сознание». Впоследствии же, по мере развития, оно делается содержанием разумного мотива, т.-е. человек действование в интересах другого делает целью своей сознательной деятельности. Такое превращение чувственного мотива в разумный происходит тогда, когда «непосредственная связь всех единичных действий с бесконечностью нравственного мира и усмотрение, что индивидуальная воля соответствует идее этой связи, делается ясно сознательным определением действия». Таким образом вопрос, почему индивидуум делает мировую цель своей целью, решается так, что это не является только лишь продуктом какого-нибудь размышления. Эта цель уже первоначально присуща индивидуальной воле, но с развитием сознания воля может преднамеренно отдать себя на служение общей духовной жизни человечества, которая составляет часть мировой жизни.

В этической системе Вундта мы имеем, таким образом другой пример идеалистической этики. По Вундту, мы верим, что наша жизнь и жизнь человечества есть только незначительный момент сверхдуховной жизни Бога. Мы верим, но вера должна быть допущена, потому что без нее не может быть построена никакая фи-

лософия. Философия по необходимости содержит элементы веры, так как она ищет смысл вещей, поиск же смысла вещей есть дело веры, а не знания. Признание духовности мира, вера в моральный строй мира – в этом заключается сущность современного философского идеализма.

В этике Вундта мы находим также метафизическое обоснование. Этика, по его словам, «для своего завершения ни в коем случае не может обойтись без метафизического общего понимания». Впрочем, Вундтовское обоснование этики скорее можно назвать религиозным, чем метафизическим. Под религией Вундт понимает те чувства и представления, которые мы относим к идеальному бытию, соответствующему желаниям и требованиям человеческого духа. Это бытие не есть что-либо доказуемое, оно есть только лишь предмет веры. Мы только верим в осуществимость идеалов, фактически недосягаемых. Эта вера в моральный строй мира и есть основа деяний человека.

Я не стану критиковать изложенные мною системы идеалистической этики – это могло бы завести нас слишком далеко, а укажу вкратце, какие условия должны быть, чтобы возможно было найти обоснование этики.

Как мы видели, главная задача этики заключается в том, чтобы найти санкции для нравственных принципов, т.-е. найти мотивы, в силу которых действующий субъект чувствовал бы в себе побуждение делать мировые задачи своими задачами. Для того, чтобы это было возможно, необходимы следующие условия. Признаем, как это делают сторонники идеалистической метафизики, что в основе мировой жизни лежит универсальный дух. Для того, чтобы индивидуум захотел цели универсального духа сделать своими целями, нужно, чтобы он чувствовал единство или тождество своего «я» с универсальным духом. Этот универсальный дух должен обладать сознанием, способностью поставлять цели и избирать средства для достижения этих целей. Действующий субъект только в том случае может захотеть служить универсальному духу, если у него есть убеждение, что этот абсолют или универсальный дух есть в то же время Провидение, которое сознательно ведет мир к определенной цели. Только вера в Провидение может заставить человека отдаться на служение мировой цели.

Литература

Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889. (Русск. пер.: Паульсен Ф. Основы этики. – М., 1906).

Wundt W. Ethik. – Leipzig, 1908. (Русск. пер.: Вундт В. Этика. – СПб., 1880).

Wundt W. System der Philosophie. – Leipzig, 1889.

Eilser. Wundt's Philophie und Psihologie. – Leipzig, 1902.

Кениг Э. В. Вундт, его философия и психология. – СПб., 1902.

Hartmann E. Kritische Wanderungen durch die Philophie der Gegenwart. – Leipzig, 1890. – Статья (IV посвящена критике этики Вундта).

Другие сторонники идеалистической этики:

Green T. H. Prolegomena to ethics. – Oxford, 1883.
Mackenzie J. S. A Manual of Ethics. – New York, 1901.
Макензи Д. С. Этика. – СПб., 1898.
Muirhead J. H. The Elements of Ethics. – London, 1897.
Мюрхерд Д. Х. Основные начала морали. – Одесса, 1905.
Hartmann E. Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. – Berlin, 1879.
Соловьев В. С. Оправдание добра. Собрание сочинений. – СПб., 1904. – Т. VII. Со взглядами В. С. Соловьева знакомит С. Н. Булгаков в статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева» в книге «От марксизма к идеализму»
Проблемы идеализма / Под ред. проф. П. И. Новгородцева. – М., 1903. (Статьи С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева посвящены идеалистическому обоснованию этических принципов).

ГЛАВА XXV

О ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ (ИЗЛОЖЕНИЕ ПЕССИМИСТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ)

Имеет ли жизнь какую-нибудь ценность? Стоит ли жизнь того, чтобы жить[1], как спрашивают англичане. Такой вопрос ставился теми философами, которых называют пессимистами. Цель жизни, по всеобщему признанию, есть наслаждение, счастье, но этой цели совсем не достигается, потому что в жизни гораздо больше страданий, нежели наслаждений. Если же жизнь не достигает своей конечной цели, то она никакой цены не имеет; в сущности, не жить лучше, чем жить. Таков взгляд пессимистов-философов Шопенгауэра (1788-1861) и Гартмана на ценность жизни.

Хоть в настоящее время едва ли найдется много людей, которые считали бы состоятельной философскую систему Шопенгауэра или Гартмана, но их сочинения, трактующие страдания жизни, вызывают теперь такой же живой интерес, как и тогда, когда они впервые появились. Многие видят в этом доказательство того, что пессимизм еще не отжил своих дней, что он еще живет в сознании интеллигентных классов, но это едва ли справедливо.

Пессимизм в широком смысле слова нельзя считать порождением одного какого-либо десятилетия. Его даже нельзя считать «болезнью века», как это делают некоторые. Его скорее можно назвать периодически вращающейся болезнью человечества. Мысль о ничтожестве жизни нельзя считать продуктом совершенной философии; она высказывалась очень давно. Мы встречаем ее уже в древнейших религиозных системах (например, в буддийской), даже жизнерадостное античное мировоззрение не было свободно от него. В нашем столетии эта мысль в системах Шопенгауэра, Гартмана и др. получила только философское выражение.

Говоря о пессимизме, мы должны дать точное определение его. Существуют разные виды пессимизма: есть пессимизм в собственном смысле, т.-е. пессимизм философский, есть пессимизм настроения и пессимизм, который можно было бы назвать, пожалуй, эмпирическим. Разница между ними следующая. Под пессимизмом в обширном смысле слова, как мы видим, разумеется, то учение, по которому в жизни гораздо больше страданий, чем удовольствий, или то же самое, что в мире зло преобладает над добром. Такого рода утверждение может доказываться различным образом. Если я в силу тех или других психологических и физиологических особенностей моего существа (например, меланхолического темперамента) склонен предполагать, что в мире зло преобладает над добром, то такой взгляд может оказаться субъективным и ни для кого не обязательным; этот пессимизм, пессимизм настроения, не может быть предметом философского настроения.

Не может философия считаться также и с пессимизмом, который является результатом того, что нас не удовлетворяет действительное положение вещей, потому, что действительность в настоящее время может быть неудовлетворительной в зависимости от различных случайных обстоятельств, которые могут быть устра-

[1] «Is life worth of living».

нены, и тогда действительность примет иной, лучший вид. Это – пессимизм эмпирический.

Мы будем говорить о философском пессимизме, который утверждает, что миру зло присуще необходимо, независимо от тех или иных случайных обстоятельств, что миру зло присуще вследствие внутренней природы вещей, что никакие изменения действительности не будут в состоянии улучшить мир. Философы-пессимисты думали, что они могут это доказать с полной очевидностью. Вот это учение собственно и следовало бы называть мировой скорбью (Weltschmerz) или мировым бедствием (Weltelend).

Философский пессимизм, имеющий притязание на строгую достоверность утверждаемых положений, мы находим в системах Шопенгауэра и Гартмана, с взглядами которых я и предлагаю познакомить читателей.

Чтобы понять пессимистическую теорию Шопенгауэра, нужно предварительно ознакомиться с его учением о сущности действительности. По мнению Шопенгауэра, сущность мира можно познать только в том случае, если мы обратимся к самосознанию. Обращаясь же к самосознанию, мы находим там нечто психическое, которое Шопенгауэр называет волей.

Заметив это, нам не трудно понять основную мысль Шопенгауэра, что мир известен нам с двух сторон, так сказать, извне и изнутри. Мир, воспринимаемый нами посредством органов чувств, известен нам как материя, но там же мир обладает еще и внутренней стороной – волей, о которой мы узнаем из нашего самосознания. Все, что в мире существует, имеет своей внутренней стороной волю; все, что в мире совершается, совершается в силу действия воли; например, камень падает на землю в силу действия воли; магнитная стрелка направляется к северу благодаря воле; кристаллы образуются в силу действия воли. Само собой разумеется, что Шопенгауэр, употребляя в данном случае термин «воля», имеет в виду не человеческую волю, а волю в обширном смысле слова. Если так, если атом притягивается другим атомом в силу действия воли, то понятно утверждение Шопенгауэра, что мир есть воля, что сущность мира есть воля, что эту сущность мы можем познать только из самосознания, и что все, познаваемое нами посредством органов чувств, есть только внешнее обнаружение, или, как он выражается, объективация воли[1].

---

[1] Эту довольно сложную философскую мысль Шопенгауэр доказывает следующим образом. Наше тело дается нам не только как *представление*, подобно другим объектам, но в то же время и иным способом, именно как то, что каждому непосредственно известно (из самонаблюдения) и что обозначается словом *«воля»*. Наше тело движется по мотивам, вследствие нашей *воли*, но в то же время каждый волевой акт есть *телесное движение*, и каждое воздействие на *тело* есть в то же время воздействие на *волю*. Другими словами, Шопенгауэр находит, что наше тело известно нам с двух точек зрения: с точки зрения внешнего наблюдения (как материя) и с точки зрения внутреннего наблюдения (как воля), *но то и другое представляет по существу одно и то же*. Если это справедливо относительно нашего тела, то мы можем думать, что оно справедливо и относительно всего, существующего подобно нашему телу (См. наст. изд. – Гл. IX).

Из этого понимания сущности мира как воли следует доказательство той мысли, что мир представляет страшное страдание, и жизнь всегда и неизбежно состоит из страдания.

В самом деле, воля, психологически рассматриваемая, есть стремление, стремление действовать, а стремление необходимо предполагает страдание.

«Всякое стремление вытекает из недостатка и из неудовлетворенности своим положением, оно, следовательно, есть страдание до тех пор, пока не удовлетворено. Никакое удовлетворение не бывает продолжительно, но всегда является только исходным пунктом нового стремления». Так как стремление составляет сущность воли, которая, в свою очередь, составляет неизменный элемент нашего существа, то очевидно, что постоянное удовлетворение воли невозможно и что, напротив, мы находимся в состоянии вечного неудовлетворения, т.-е. страдания. «Наша природа, можно сказать, есть вечное стремление; ее можно сравнить с ненасытным голодом». Следовательно, воля сама по себе есть источник вечного страдания.

Но предположим, что стремление удовлетворено. Казалось бы, должно наступить удовольствие, однако, по Шопенгауэру, это не так. «Как только мы освобождаемся от страдания, сопровождающего вообще недостаток, мы тотчас становимся добычею скуки». «Если у человека нет предметов желания (стремления), так как легкость удовлетворения тотчас же их у него отнимает, то им овладевает страшная пустота и скука». Следовательно, в жизни человека одно из двух: или неудовлетворенное стремление, или скука. Человеческая жизнь вращается между стремлением и скукой. Эти два состояния в действительности являются самыми существенными элементами жизни. Жизнь человека качается, подобно маятнику, взад и вперед между страданием и скукой. Это весьма странно должно было выразиться в том, что после того, как человек все страдания и муки поместил в аду, для неба ничего не осталось, кроме скуки». Таким образом вся жизнь человека складывается или из страдания, или из скуки, которая, в свою очередь, есть опять-таки страдание. Скуку отнюдь не следует считать маловажным злом: она, в конце концов, налагает на лицо отпечаток истинного отчаяния. Как нужда является бичом простого народа, так скука является бичом знатных классов[1].

Итак, желание по природе своей есть страдание: достижение его скоро порождает пресыщение, вслед за которым является бессодержательность, пустота, скука, борьба с которой настолько же мучительна, как и с нуждой. Следовательно, сущность воли такова, что она необходимо порождает страдания. Но этого мало.

Страдания жизни увеличиваются прямо пропорционально увеличению сознательности. Низшие животные чувствуют страдание в самой слабой степени, у человека же оно достигает самой высшей степени. Чем развитие человек, тем глубже его страдания; тот, в ком живет гений, страдает более всех. В этом отношении справедливо выражение: «Qni augest scientiam, unget et dolorem»[2]. Шопенгауэр находит, что отношение между умственным развитием и страданием хорошо изображено на картине одного художника. В верхней части ее нарисована группа

[1] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – СПб., 1893. – Т. I. – §56, 57.

[2] «Кто умножает позицию, тот умножает и страдания».

женщин, у которых уводят детей. Женщины в различных группах и позах разнообразно выражают материнскую скорбь, страх, отчаяние. Нижняя половина картины изображает овец, у которых отнимают ягнят, так что каждой человеческой голове, каждой человеческой позе верхней половины картины внизу соответствует аналогичное у животных, и из сравнения этих обеих половин для нас становится ясным, как относится страдание, возможное в смутном животном сознании, к страданию, возможному только вследствие ясности познания. И все это оттого, что человек обладает высшей волей и носит в себе наибольшую сумму потребностей[1].

Далее, удовольствие всегда имеет характер отрицательный. Это положение в пессимистической доктрине имеет огромную важность. По мнению пессимистов, реально существуют только лишь страдания, а удовольствия, как чего-либо реального, вовсе даже нет. Оно есть не что иное, как только отрицание страдания. То состояние, которое мы испытываем, когда отсутствует страдание, мы и называем удовольствием. «Желание, т.-е. недостаток, есть условие, предшествующее всякому наслаждению. Вместе с удовольствием прекращается желание, а вместе с тем и страдание, следовательно, удовольствие или состояние счастья не может быть ничем иным, как только избавлением от страдания или от потребности». Если мы что-либо чувствуем, то мы чувствуем боль, а не состояние безболезненности. Мы чувствуем заботу, а не беззаботность. Мы болезненно чувствуем отсутствие удовольствий или радостей, отсутствие же страданий не дает себя чувствовать. Поэтому мы до тех пор не придаем цены трем величайшим благам жизни: здоровью, молодости и свободе, пока мы пользуемся ими, и, только лишившись их, начинам ценить, ибо эти блага только отрицательные величины. Что некоторые дни нашей жизни бывают счастливыми, мы узнаем впервые только тогда, когда они сменяются несчастными. Другими словами, это значит: страдание есть нечто положительное: когда оно отсутствует, оно не действует на нас как все истинно реальное. Оно так же реально, как и свет, который мы воспринимаем только тогда, когда он не действует. Страдание мы ощущаем тогда, когда оно есть, а удовольствие даже тогда, когда оно есть, мы не ощущаем, оно не реально и есть лишь отрицание страдания, именно того, что имеет истинную реальность[2].

Это доказательство отрицательного характера удовольствий у Шопенгауэра явилось результатом полемики с оптимистами XVIII столетия, а именно с Лейбницем, который, будучи поставлен в затруднение при решении вопроса, отчего в нашем мире, этом, по его мнению, «лучшем из всех миров», зло все-таки существует, отвечал, что в мире реально существует только благо, а что зло и страдание создано только для того, чтобы резче выделить благо. Оно, так сказать, есть как бы тень, предназначенная для того, чтобы блага жизни обрисовывались тем отчетливее. Вот почему Шопенгауэру нужно было показать, что дело обстоит совсем иначе, что реально только страдание, зло, добро же есть только отрицание зла.

Отношение между страданием и удовольствием таково, что страдание всегда больше удовольствия. Вспомните, напр., чувства, которые испытывает животное

---

[1] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – СПб., 1893. – §58.
[2] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – СПб., 1893. – §56.

пожирающее и животное пожираемое, и тогда вы легко убедитесь, что количество страданий не уравновешивается количеством удовольствий. То относительно незначительное удовольствие, которое испытывает пожирающее животное, и сравниваемо быть не может с тем страданием, которое испытывает пожираемое[1].

Все эти доказательства Шопенгауэра в пользу преобладания страданий над наслаждениями основываются на том признании, что сущность мира есть воля, и что сущность воли есть стремление; так как это признание имеет характер априорный, то и сами эти доказательства могут быть названы априорными. Но к тем же выводам можно прийти и апостериорным путем, т.-е. наблюдением над фактами человеческой жизни.

«Кто очнулся от первых грез юности, – говорит Шопенгауэр, – кто внимательно оглянется на собственный опыт и опыт других, кто знаком с жизнью, с историей прошлых веков и с историей своего времени, кто, кроме того, серьезно изучал произведения великих поэтов, – тот согласится, что человеческий мир есть царство случая и заблуждения, которые немилосердно в нем хозяйничают. Что касается жизни отдельного человека, то каждая история жизни есть история страданий. Никогда, может быть, человек при конце своей жизни, если он благоразумен и в то же время чистосердечен, не захочет пережить еще раз, а скорее гораздо охотнее предпочтет этому совершенное небытие». «Если провести упорнейшего оптимиста по больницам, лазаретам и по тюрьмам, комнатам пыток и невольничьим хлевам, через поля сражений и места казней, затем раскрыть перед ним все мрачные обители нищеты, куда она заползает от взоров холодного любопытства, то он напоследок убедится, какого рода этот лучший из миров. Откуда же иначе Данте взял материал для своего ада, как не из нашего действительного мира? И, тем не менее, вышел изрядный ад. Напротив, когда он дошел до задачи изобразить небо и его блаженство, перед ним оказалось непреоборимое затруднение именно потому, что наш мир не представляет материала для чего-либо подобного[2].

Прежде чем высказывать, что жизнь есть желательное благо, нужно сравнить сумму радостей, которые человек может получить в своей жизни, с суммой страданий, которые могут выпасть на его долю. Шопенгауэр думает, что подвести итоги будет совсем не трудно. Даже и спорить не стоит относительно того, чего в жизни больше, добра или зла, потому что уже само существование зла решает вопрос, так как существующее зло не может уравняться благом. «Mille piacere non vagliono un tormento», – говорил Петрарка[3]. То обстоятельство, что тысячи людей жили в счастье и блаженстве, никогда не будет в состоянии уравновесить страха и мучения смерти. Если бы зла на свете было бы во сто раз меньше, чем на самом деле, то уже самого существования его было бы достаточно, чтобы обосновывать ту истину, что мы все не должны радоваться бытию мира, а, напротив, должны огорчаться; его небытие нужно предпочесть его бытию; он собственно есть нечто такое, чего не должно существовать[4].

---

[1] Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. – СПб., 1887. – С. 305.

[2] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – СПб., 1893. – Т. I. – С. 59.

[3] «Тысяча удовольствий не равняется одному мучению».

[4] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – СПб., 1893. – Т. II.

Из всех этих рассуждений Шопенгауэра следует, что в мире больше зла, чем добра, что в жизни человеческой больше страданий, чем наслаждений; что, другими словами, не жить лучше, чем жить. Какой же выход предлагает Шопенгауэр из этого рокового положения? Казалось бы, самое простое средство избавиться от мук жизни – самоубийство, но Шопенгауэр с этим не согласен, так как оно решительно ни к чему не ведет; и это не трудно понять, если мы вспомним основные положения метафизики Шопенгауэра. Он говорил, что сущность мира есть воля, что все нами воспринимаемое есть только лишь проявление этой воли, лежащей в основе мира. Каждый человек, как и каждая всякая другая вещь, есть только лишь обнаружение сущности мира, которая сама в себе есть воля. Страдание в человеческой жизни есть следствие воли; потому единственное средство избавиться от страданий – это подавление, отрицание воли; между тем, самоубийство не только не есть отрицание воли, но, напротив, оно есть подтверждение воли (к жизни). Сущность отрицания воли состоит в том, чтобы гнушаться не страданий, а наслаждений жизнью. Самоубийца желает жизни, он только недоволен условиями, при которых она протекает; поэтому самоубийство, при котором вещь сама в себе остается неприкосновенной, есть безумный поступок. Следовательно, Шопенгауэр отрицает обыкновенное самоубийство, но он находит, что существует другой способ отрицания воли к жизни, а именно – медленное самоубийство через истощение, напр., голодом. «Кажется, – говорит он, – что совершенное отрицание воли может достигнуть степени, на которой даже воля, необходимая для роста тела посредством принятия пищи, исчезает». Конечно, немногие способны на такой подвиг, но из того положения, что основа страдания есть воля, логически вытекает и способ освобождения от страдания. Это – подавление воли, аскетизм, преднамеренное сокрушение воли посредством отказа от приятного и изыскания неприятного, самоизбранное житие покаяния и самоистязания «для непрестанного умерщвления воли».

Таковы выводы пессимистической философии Шопенгауэра.

Другой видный представитель философского пессимизма – Эдуард Гартман, философия которого имеет много сходного с философией Шопенгауэра. У Шопенгауэра сущность мира – воля; у Гартмана – бессознательное. У Шопенгауэра мир есть объективация воли; у Гартмана – объективация бессознательного. Это «бессознательное» (первооснова мира) составляется, так сказать, из двух элементов: из неразумной воли и из представления (элемента разумного). Творение воспринимаемого нами мира начинается с того, что слепая, неразумная «воля к жизни» переходит из сущности в явление, из мира сверхбытия в бытие и увлекает вместе с собой в своем неразумном стремлении к существованию и представление. Таким образом получается наш эмпирический мир. Высшею целью этой мировой жизни, по мнению Гартмана, нужно считать счастье, которое, однако, совсем недостижимо, потому что в жизни страданий значительно больше удовольствий.

Итак, по учению Гартмана, жизнь есть продукт слепой воли или акта безумия, и потому она является источником зла и страданий.

Человечество, в силу различных причин, оценивая жизнь, верит в достижимость счастья, впадает в иллюзию и в этом отношении переживает три стадии.

Первая стадия – наивная вера детства и древних веков. Люди верят, что счастья можно достигнуть при данном уровне развития мира, что оно достижимо для человека в этой жизни.

Вторая стадия – юношества и средних веков состоит в уверенности, что счастья человек может достигнуть в загробной жизни, после смерти.

Третья стадия – зрелости и современной жизни, когда человечество думает, что счастье будет достигнуто в один из последующих периодов мирового развития.

Гартман стремится показать, что эти верования неосновательны, потому что существуют данные, показывающие преобладание страданий над удовольствиями.

Наслаждения, как и стремления, возбуждают нервную систему и производят ряд утомления, которое при высших степенях наслаждения может дойти до смертельного изнеможения, так что является потребность, чтобы наступило прекращение или ослабление чувства (удовольствия или страдания). Эта потребность, корень которой находится в нервном утомлении, в случае чувства страдания порождает прямое отвращение к перенесению страданий; в случае чувства наслаждения она действует противоположно желанию продолжать наслаждение и всегда уменьшает это последнее. Вследствие этого страдание бывает тем сильнее, чем дольше оно продолжается, а наслаждение чем дольше оно продолжается, тем сильнее вызывает равнодушие и даже надоедает. Итак, удовольствие и страдание одинаково связаны с деятельностью нервной системы и с утомлением ее, но удовольствие всегда оказывается в потере, потому что при одинаковых условиях удовольствие уменьшается, а страдание увеличивается[1].

На удовольствие в большинстве случаев следует смотреть, как на нечто косвенное из прекращения страдания; но для всякого ясно, что удовольствие, возникающее вследствие прекращения страдания (например, от зубной боли), значительно меньше, чем само страдание[2].

Страдание мы сознаем непосредственно, между тем как удовольствие мы воспринимаем только посредственно путем восприятия предыдущих состояний. Чувство страдания или неудовлетворения воли всегда должно быть сознаваемо, потому что воля никогда не может желать собственного неудовлетворения. Чувство удовольствия или удовлетворения воли может быть само по себе несознаваемое, потому что когда воля удовлетворяется, то не возникает ничего такого, что становилось бы в противоречие с ней[3].

Преобладание страдания над наслаждением доказывается также непродолжительностью удовлетворения, которое проносится, как мгновение; между тем как неудовлетворение длится столько же времени, сколько заявляет о себе воля, а так как нет ни одного мгновения, в которое не существовало бы какого-нибудь желания, то неудовлетворение, так сказать, пребывает вечно[4].

---

[1] Hartmann E. Die Philosophie des Unbewussten. – Berlin, 1878. (Русск. пер.: Гартман Э. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. – М., 1902).

[2] Ib. – S. 273.

[3] Ib. – S. 269-70.

[4] Ib. – S. 272.

Так как эти четыре пункта являются необходимым результатом природы воли по отношению к удовольствию, то из этого, очевидно, следует, что невозможно создать мир, в котором страдания не превышали бы наслаждений.

На вопрос, может ли наслаждение вообще уравновешивать страдания, и сколько раз нужно повторить какую-либо степень наслаждения, чтобы оно уравновешивало для сознания такую же степень страдания, Гартман отвечает, никакая степень наслаждения не может уравновесить страдания: «если я могу выбирать между тем чтобы или ничего не слушать, или сперва в течение пяти минут слушать дисгармонические звуки, а затем в течение пяти минут хорошую музыку; если я могу выбирать между тем, чтобы или ничего не нюхать, или сперва нюхать дурной запах, а потом благовоние; если я могу выбирать между тем, чтобы или ничего не вкушать, или же сперва отведать что-либо невкусное, а потом вкусное, - то я во всех случаях решусь ничего не слушать, не нюхать, не вкушать. Отсюда я заключаю, что удовольствие по степени должно быть заметно больше, чем однородное с ним страдание для того, чтобы они для нашего сознания показались равными». Следовательно, мы можем сказать с уверенностью, что наслаждение и страдание в том случае, когда они однородны, не могут уравновешивать друг друга[1].

После этого Гартман исследует жизнь индивидуума, разнообразия положения и деятельности, чтобы определить, что в жизни преобладает, удовольствие или страдание. Мы укажем только на некоторые выводы, полученные из такого рода исследований.

Здоровье, молодость, свобода и богатство считаются величайшими благами жизни, но они не доставляют никакого положительного удовольствия; они имеют характер чисто отрицательный: они суть отсутствие старости, отсутствие болезни, рабства и нужды. В самом деле, когда мы здоровы, мы не ощущаем наслаждения вследствие этого; мы радуемся здоровью только после прекращения болезни, только нервнобольной чувствует, что у него есть нервы, только больной глазной болезнью чувствует, что у него есть глаза. То же можно сказать и о свободе. Мы страдаем только вследствие потери свободы, но когда мы пользуемся свободой, то находим это таким естественным, что нисколько не радуемся. Молодость есть тот возраст, в котором только и можно пользоваться здоровьем тела и духа. Молодость потому обладает способностью к наслаждению, но все-таки это только возможность, а не само наслаждение. Материальная обеспеченность есть только отсутствие голода, холода и т.п.[2].

Если вообще, здоровье, молодость, свободу и беззаботное существование нужно считать величайшими благами, то из только что сказанного следует, что предметом наших стремлений является состояние, которое отделяет только свободу от страданий. Но что такое свобода от страданий? – Небытие и только; следовательно, положительные блага стоят ниже нулевой точки ощущения, на которой постоянно находится небытие; поэтому они стоят ниже небытия. Наравне с небытием могла бы стоять только абсолютно удовлетворенная жизнь, если бы таковая суще-

---

[1] Hartmann E. Die Philosophie des Unbewussten. – Berlin, 1878. – S. 275-6.
[2] Ib. – S. 277-8.

ствовала, но ее нет, потому что даже самый довольный человек не может считаться довольным вполне и во всех отношениях; следовательно, всякая жизнь по ценности находится ниже весьма довольных, т.-е. небытия[1].

Принято думать, что существует такой источник наслаждения как дружба и семейное счастье. Гартман с этим не соглашается. Дружбу он объясняет тем, что человек есть общественное животное, что он нуждается в общении с себе подобными; в дружбу человек вступает единственно из сознания собственной слабости в перенесении страданий. Удовлетворение же этой потребности, подобно здоровью и свободе, дает только возможность достигнуть некоторых положительных наслаждений, но в то же время она, бесспорно, приносит реальные страдания, налагая на человека известные стеснения; именно из общения возникает повышенное сочувствие (или сострадание). Если бы люди вообще испытывали больше наслаждений, чем страданий, то общественная жизнь и дружба, повышая сочувствие, доставляли бы массу положительных наслаждений; теперь же, принимая во внимание превосходство страданий над наслаждениями у отдельного человека, мы должны признать, что это повышенное сочувствие служит только источником страданий. Конечно, в дружбе мы стремимся к утешению, но какое можно доставить утешение, когда в нашей собственной жизни так много неприятностей, что мы способны испортить хорошее настроение нашего друга?[2]

Счастье дружбы основано главным образом на совместности интересов, и нигде не бывает такой сильной общности интересов, как в браке; тем не менее, большинство браков служит источником страданий. Дети в брачной жизни точно так же являются источником страданий. Они никогда не приносят родителям столько радостей, чтобы эти последняя превысили то количество забот, огорчений и неприятностей, которые они причиняют.

Многие находят, что удовлетворение честолюбия, тщеславия может доставлять удовольствие, но Гартман с этим не соглашается. Гордость или высокое мнение о себе есть завидное свойство, все равно, будет ли оценка ложной или истинной, лишь бы только мы ее считали истинной, но безмятежная гордость встречается очень редко, чаще же всего приходится бороться с сомнениями по отношению к себе, а это доставляет больше страданий, чем удовольствие, доставляемое чувством гордости; кроме того, гордость увеличивает чувствительность и побуждает надевать лицемерную маску скромности для избегания неприятностей. Что касается тщеславия, то оно основано на иллюзии и причиняет гораздо больше страданий, чем наслаждений. «Честолюбие похоже на соленую воду, которую чем больше пьешь, тем больше пить хочется».

Что касается научных и художественных наслаждений, то взгляды Гартмана на них сводятся к следующему: художественный и научный экстаз выпадают только на долю избранных натур, да и то очень редко: если же из всех жителей земного шара найдется только весьма незначительный процент людей, способных получать наслаждения от занятий науками и искусствами, и еще более незначительный процент из них способен создавать себе высшие наслаждения посредст-

---

[1] Hartmann E. Die Philosophie des Unbewussten. – Berlin, 1878. – S. 281.
[2] Ib. – S. 300-301.

вом собственного творчества в этих областях, то само собою разумеется, количество наслаждений, доставляемых занятиями наукой и искусствами, мы должны исключить из их числа тех, которые привлечены к науке и искусствам различными посторонними соображениями: модою, надеждою на составление карьеры, честолюбием, тщеславием и т. п.

Творчество в области науки и искусства, являющееся незаменимым источником наслаждений, дается очень не легко. Великие ученые и великие художники не падают с неба, необходима продолжительная и трудная подготовка. Во всяком искусстве нужно преодолеть технику, а в науке нужно усвоить уже добытые результаты. Сколько скучных книг нужно прочесть только для того, чтобы добросовестно убедиться, что в них нет ничего годного, и сколько нужно прочесть других книг, чтобы из кучи мусора выбрать крупинку золота. Далее, тому, кто творит в науке или искусстве, необходима техническая обработка творения, а это связано с множеством страданий. Кроме того, если принять в соображение, что люди впечатлительные к наслаждениям от занятий наукой и искусствами делаются более впечатлительными ко всем бедствиям жизни, то мы легко поймем, что сумма наслаждений, доставляемых науками и искусствами, очень не велика[1]. Из всех этих многочисленных фактов с очевидностью следует, что страдания значительно превышают наслаждения в жизни.

На рассмотрении второй стадии иллюзии мы не станем останавливаться, так как Гартман отрицает возможность загробной жизни.

Говоря о третьей стадии иллюзии, Гартман находит, что нет надежды на такое усовершенствование человеческой жизни, которое могло бы повести за собою уничтожение или даже ослабление человеческих страданий. Так, напр., как бы быстро ни развивалась медицина, болезни также будут возрастать, притом быстрее, чем изобретаются против них средства. Всегда жизнерадостная юность будет составлять только часть человечества, а другая часть будет склоняться к печальному возрасту. Самые счастливые народы – это народы некультурные, а из культурных народов необразованные классы; с возрастающим развитием народа, как известно, возрастает и недовольство.

В нравственном отношении человечество вовсе не улучшается. Безнравственность первоначального человеческого общества не сделалась меньше, только форма, в которой обнаруживается безнравственность, изменилась. Если мы сравним нынешнее и прошедшее времена, то увидим, что отношение между эгоизмом и любовью к ближним остается тем же самым. Если некоторые указывают на жестокость и грубость прошедших времен, то не следует забывать, с одной стороны, честности и благоговейного отношения к священным правам у древних народов и, с другой стороны, обмана, лжи, коварства, неуважения к собственности, которые возрастают с цивилизацией. Воровство, обман, подделки увеличиваются, невзирая на наказания, в гораздо более быстрой прогрессии, чем уменьшаются грубые и тяжкие преступления, как, напр., грабеж, убийство, насилие. Самое грубое своекорыстие уничтожает бесстыднейшим образом священные связи семьи и дружбы всякий раз, как оно приходит с ними в столкновенье, и только наказание, нала-

---

[1] Hartmann E. Die Philosophie des Unbewussten. – Berlin, 1878. – S. 319-325.

гаемое обществом, сдерживает грустные порывы, которые тотчас проявляются и обнаруживают человеческую животность в ее полной силе, как только связи закона и порядка потрясены и разорваны. Вспомним, напр., ужасы парижской коммуны в 1871 году. Нет, себялюбие человека не уменьшилось, а только запружено плотинами закона, но оно умеет найти тысячи щелей, сквозь которые легко просачивается. Степень безнравственного настроения остается той же самой, но только ходит не в рубище, а во фраке. Вещь и следствие остаются теми же самими, только форма делается более элегантной. Далее, так как нравственный масштаб вместе с культурой возрастает, то это все равно, что сказать, что безнравственность возрастает, так как человечество становится все более и более чувствительным по отношению к ней.

Что касается двух других моментов, относительно которых говорят, что они производят преобладание удовольствия над страданием – науки и искусства, то их положение в будущем сильно изменится.

Открытия в науке с течением времени будут делаться все больше и больше не людьми, одаренными необычайным гением, а совокупной деятельностью многих посредственных умов. Вследствие этого произойдет то, что наслаждение, связанное с восприятием научных данных, и, следовательно значительное количество удовольствий, которое вызывает научная деятельность, в будущем будет потеряно. В искусстве точно таким же образом творческих гениев становится все меньше и меньше. Оно с успехами цивилизации перестанет быть предметом чистого наслаждения, к которому стремятся ради него самого, и превратится в средство развлечения после труда, в своего рода опять, успокоительное средство, избавляющее людей от неприятного чувства скуки.

Научные успехи в теоретическом отношении очень мало или почти ничего не прибавлять к счастью мира. Но с успехами развития человечества возрастает чувствительность нервной системы, увеличивается духовное развитие, а вместе с этим является преобладание страдания над удовольствием и возникает сознание бедствия жизни. Таким образом возрастает не только бедствие, но и сознание этого бедствия. Поэтому утверждение, что будто бы вместе с прогрессом возрастает счастье мира, зиждется на шатких основаниях.

По мнению Гартмана, это так и должно быть: увеличение страданий жизни составляет необходимую стадию в процессе мирового развития. Конечную цель жизни человечества Гартман рисует следующим образом: «Как человек сначала в детстве живет с минуты на минуту, потом в юности бредит трансцендентными идеалами, потом в зрелом возрасте стремится к славе и позднее к богатству и практическому знанию, пока, наконец, в старости, познавши тщету всяческого стремления, склоняет на покой свою усталую, жаждущую отдыха голову, точно так и человечество»; и для человечества настанет старческий возраст. «Тогда оно, подобно всякому престарелому и обладающему ясным познанием самого себя старцу, будет иметь только одно желание, – желание покоя, безмятежности, вечного сна без сновидений, в котором оно могло бы найти отдых от усталости. После трех стадий иллюзии, надежды на положительное счастье, будет стремиться только к абсолютной безболезненности, к Нирване, к ничто, к уничтожению».

Этого можно достигнуть, как мы видели, посредством уничтожения воли мира. Таким образом будет достигнута цель мировой жизни – уничтожение страдания[1].

Литература

Шопенгауэр А. Собрание сочинений. – М., 1900.

Гартман Э. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. – М., 1902.

Hartmann E. Zur geschichte und begründung des pessimismus. – Berlin, 1880.

Рибо Т. Философия бессознательного. – СПб., 1899.

Куно Фишер. А. Шопенгауэр. – М., 1896.

Селли Дж. Пессимизм. История и критика. – СПб., 1893.

---

[1] Нужно указать еще двух писателей, которые в последнее время более или менее оригинально высказывались в пользу пессимистического учения. Это французский критик *Брюнетьер* и русский психиатр *В. Ф. Чиж*. «Если пессимизм, – говорит Брюнетьер, – есть болезнь, то болезнь органическая, сросшаяся с человеческой натурой, родившаяся с ним, и человечество избавится от нее, лишь вместе с прекращением своего существования». Пессимизм, по мнению Брюнетьера, происходит главным образом от следующих причин. Во 1-х, *страх смерти* неразрывно связан с нашей организацией – причина, от влияния которой мы избавляемся только с прекращением нашего существования. Невероятно, что мы когда-нибудь восторжествуем над смертью. Во 2-х., *ограниченность человеческого познания*. Метафизическая тоска имеет свои жертвы. Есть умы, которые мучатся сознанием своего невежества. В 3-х., *нищета, несправедливость, грех*, царящие повсюду. Человечество так же мало избавится от нищеты и несправедливости, как от греха, и так же мало от греха, как и от невежества и смерти (см.: Брюнетьер Ф. Источник пессимизма. – Одесса, 1884).

Проф. *Чиж* стремится обосновать пессимизм *биологически*, потому что доказать психологически, что в мире страданий больше, чем наслаждения, не представляется никакой возможности. «Я постараюсь доказать, – говорит он, – что научно мы вполне ясно и точно можем определить, чего больше в человеческой жизни, страдания или наслаждения. Не имея возможности измерять чувствования сами по себе, мы должны искать причину чувствований, т.-е. органический процесс, сопутствующий чувствованиям. Понятно, что мы можем полнее и точнее изучить органический процесс, чем психическое явление, потому что физиологическая сторона явления нам более известна, чем психическая. Раз мы знаем, какие органические процессы, и тем самым косвенно, посредственно измерять сами чувствования. Мы знаем, что чувство удовольствия сопровождается повышением деятельности организма, что страдание сопровождается понижением деятельности его; что удовольствие соответствует жизни организма, а страдание смерти организма. Мы можем доказать, что физиологические процессы, соответствующие увеличению жизненности организма в *количественном* отношении меньше, чем процессы, соответствующие увеличению деятельности организма, а отсюда следует, что *количество страдания превосходит количество удовольствий*. Это есть биологическое доказательство пессимизма» (см. статью: Чиж В. Ф. Биологическое обоснование пессимизма. – Казань, 1895).

ГЛАВА XXVI

О ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ (КРИТИКА ПЕССИМИЗМА)

Переходя к критике, доктрина пессимизма, я должен заметить, что оставляю без рассмотрения метафизическую оболочку ее; психологическая основа пессимизма может быть защищаема без всякой связи с метафизикой.

Прежде всего, возьмем шопенгауэровское определение воли, которая, как мы видели, считается тождественной со стремлением; стремление происходит вследствие недостатка, след., по своей природе оно есть страдание, поэтому воля является истинным источником несчастья в мире, так как по существу своему представляет страстное желание, а следовательно, неудовлетворенность. В этом определении Шопенгауэр слишком широко понимает волю. Правда, современная психология согласна с Шопенгауэром в том, что воля есть основной элемент психологической жизни, но воля в этом смысле является в трех различных видах: в виде влечения, желания и воли в собственном смысле; строго отграничить одно состояние от другого в высшей степени трудно, но все-таки психологически они отличаются друг от друга.

Влечение – это тот психический момент, который происходит вследствие неудовлетворения какой-либо потребности; оно сопровождается чувством неудовлетворения и очень неясным сознанием предмета влечения и средств удовлетворения влечения. Когда у нас является представление о том, что составляет предмет нашего влечения, а также является сознание недостижимости в данное мгновение того или другого предмета влечения, то такое состояние может быть назначено желанием; оно, следовательно, уже сопровождается более или менее ясным сознанием. Наконец, третье состояние – хотенье, или воля в собственном смысле, характеризуется определенным сознательным набором или решением действовать в том или ином направлении.

Эти три момента различно относятся к чувствам удовольствия и страдания; кроме того, они входят в состав психической жизни в очень различных пропорциях.

Влечение, как продукт неудовлетворения той или другой потребности, действительно сопровождается чувством страдания почти всегда. Нельзя сказать того же самого относительно желания. Оно есть состояние отчасти неприятное, отчасти приятное: неприятное постольку, поскольку желание не удовлетворяется; приятное постольку, поскольку оно сопровождается представлением предмета, доставляющего нам удовольствие. Напр., аппетит есть ли состояние приятное или неприятное? Надо думать, что смешанное. Третий момент – хотенье (воля в собственном смысле) не только само по себе не есть страдание, а даже, напротив, есть единственное орудие для борьбы с страданием; если мы обладаем сильной волей, то можем заставить себя спокойно смотреть на предмет желания. Следовательно, из трех моментов воли только лишь первый момент, влечение, сопровождается страданием, второй момент есть состояние смешанное, и, наконец, третий момент даже совсем не есть страдание. Поэтому утверждение Шопенгауэра, будто бы наша жизнь есть сплошное страдание, потому что она всецело состоит из воли, было

бы верно только в том случае, если бы психическая жизнь складывалась исключительно из одного влечения, чего, разумеется, ни в коем случае утверждать нельзя.

Шопенгауэр изображает дело таким образом как будто бы вся наша психическая жизнь вращается между двумя противоположностями: она есть или неудовлетворенное стремление, или скука (в том случае, когда стремление удовлетворено). Это изображение не соответствует действительности: момент совершенного неудовлетворения и скуки, происходящей от полного удовлетворения или отсутствия потребности, являются моментами крайними и в этом смысле случайными, далеко не постоянными. Гораздо правильнее было бы сказать, что жизнь психическая складывается главным образом из промежуточных состояний: когда влечение не доходит до состояния невыносимого страдания и когда удовлетворение не доходит до состояния полной скуки. Мы считаем те случаи исключительными, когда человек доводит неудовлетворение своих потребностей до состояния мучительности, или когда он за удовлетворением всех своих потребностей находится в состоянии скуки. Эти случаи представляют исключение, тогда как нормальная жизнь состоит из того, что находится между этими границами.

Наслаждение и страдание, по мнению пессимистов, есть только удовлетворение или неудовлетворение воли (желания). Раз наслаждение есть только удовлетворение желания, оно представляет явление отрицательного характера, т.-е. оно означает не что иное, как отсутствие страдания. Но это утверждение Шопенгауэра едва ли справедливо. Ведь с таким же правом можно было бы утверждать, что страдание имеет отрицательный характер, потому что оно есть не что иное, как устранение удовольствия.

Как мы видели, отрицательный характер удовольствия доказывает тем, что удовольствию всегда предшествует страдание, но на это можно возразить, что всякое удовольствие, вызываемое неожиданным возбуждением, совершенно свободно от какого бы то ни было предваряющего страдания. Кроме того, можно привести массу и других примеров удовольствий такого рода. Напр., удовольствие, доставляемое высшими органами чувств (зрительная, слуховая и др.); удовольствия, происходящая от умственной деятельности; удовольствия, доставляемая наукой и искусствами. Если мы слышим какую-либо мелодию, мы получаем удовольствие непосредственно, без подавления какого бы то ни было предшествующего страдания. «Первая падающая звезда, которую видит ребенок, очаровывает его без всякого предварительного желания. Открытие, сделанное по счастливой случайности, есть чистая прибыль, неожиданное наследство»[1]. Из этих примеров ясно, в какой мере Шопенгауэр был неправ, когда утверждал, что удовольствия имеют исключительно отрицательный характер.

Пессимисты утверждают, что никакая комбинация наслаждения не может уравновесить того страдания, которое вызывается пыткой, другими словами, что возможный maximum удовольствий никогда не может сравниться с возможным

[1] Фулье А. Страдание и удовольствие. – СПб., 1895. – С. 36. Там же биологическое обоснование того явления, что одни удовольствия, напр., органические, вкусовые, температурные и пр., всегда предшествуют страданиям, а другие удовольствия, связанные со зрительными и слуховыми ощущениями, не предваряются страданием.

maximum-ом страданий, а отсюда следует тот вывод, что величина страданий больше, нежели величина удовольствий, или что в жизни страданий всегда должно быть больше, чем наслаждений. Кажется даже, есть ряд физиологических соображений, доказывающих справедливость этого положения; именно, по общепринятым воззрениям, удовольствие должно быть отнесено к нормальной деятельности здоровых нервов, страдание – к разрушению, повреждению или истощению нервной ткани. Если согласиться с этим, то не трудно доказать, что максимум страданий превосходит максимум удовольствий. «Сильное удовольствие, говорит Грант-Аллен, редко или почти никогда не достигает напряженности сильного страдания, потому что в своем истощении организм может дойти до какой угодно степени, тогда как в своей созидательной деятельности он не может подняться особенно высоко над средним уровнем. Точно так же всякий орган легко может подвергаться всевозможным насильственным разрушениям или истощению, что порождает чрезвычайно острые страдания; но весьма редко органы бывают так хорошо упитаны, чтобы могли возникнуть чрезвычайно острые удовольствия»[1].

С этим, пожалуй, можно согласиться, можно признать, что, если бы удовольствия и страдания могли быть измеримы, то максимум страданий никогда не мог бы уравновесить максимумом удовольствий, но практически для решения общего вопроса относительно количества удовольствий и страданий в жизни это решительно никакого значения не имеет, так как в действительности мы всегда имеем дело со средними удовольствиями и страданиями. Легко может случиться, что справедливое относительно максимума страданий и удовольствий совсем несправедливо относительно средних страданий и удовольствий.

Более существенной ошибкой пессимистической психологии является стремление вычислять количество удовольствий и страданий, подводить итоги или, выражаясь языком коммерческим, составлять баланс удовольствий и страданий; эта пессимистическая бухгалтерия строится на весьма сомнительных началах. Для того, чтобы такое подведение итогов могло осуществляться, чтобы вообще могло осуществиться сравнение удовольствий и страданий, нужно было бы сравнивать однородные единицы, а между тем страдания и удовольствия не только не представляют чего-либо однородного, а даже, напротив, они суть совершенно разнородные явления. Поэтому, они представляют несоизмеримые величины; они не представляют таких противоположностей, как, напр., черное и белое, но они абсолютно не однородны. Можно себе представить такую душевную жизнь, в которой удовольствие существует без страданий; можно также представить себе такую душевную жизнь, в которой страдания существуют без удовольствий, т.-е. для которой ведомы только лишь страдания и совершенно неведомы удовольствия. Поэтому, можно утверждать, что удовольствия и страдания так же неоднородны, как цвет и звук. Подобно тому, как мы не можем сравнивать цвет и звук по их величине, так не можем мы сравнивать удовольствие и страдание. Мы можем сравнивать удовольствие с удовольствием, страдание с страданием по отношению к их величине, но мы не в состоянии отыскать для страдания соответствующий ему эквива-

[1] См.: Сёлли Дж. Пессимизм. – СПб., 1893. – С. 323.

лент в области удовольствия, и наоборот. Следовательно, в этом самом основном пункте психология пессимистов оказывается совсем несостоятельной.

Защитники пессимистического учения очень часто ссылались на тот психологический факт, что мы припоминаем страдания гораздо лучше, чем удовольствие. Рибо опрашивал множество лиц относительно того, что они лучше припоминают, удовольствие или страдание? Оказалось, что различные лица давали различные ответы на этот вопрос. Некоторые с удивительною легкостью воспроизводят образы радостные причем печальные образы оттесняются немедленно по возникновению. «Я знаю, говорит Рибо, одного убежденного оптимиста, которому все удается; ему стоит большого труда представить себе редкие случаи печали, которые они испытали. «Я гораздо лучше припоминаю радостные состояния, нежели тягостные». Вот ответ, очень часто встречающийся в моих отметках; наоборот, другие говорят: «Я более живо воспроизвожу состояние печали, нежели радости». Одно из спрошенных мною лиц говорило: «Я с большою легкостью воспроизвожу неприятные чувства, отсюда моя склонность к пессимизму. Радостные впечатления мимолетны. Неприятное воспоминание делает меня печальным в радостную минуту, радостные воспоминания не делают меня веселым в момент печали»[1].

Следовательно, и это утверждение пессимистов нужно считать не обоснованным психологически.

Пессимисты говорят, что, если бы умершему предложить вопрос, желает ли он повторить свой жизненный путь, то он, пожалуй, ответил бы отрицательно, а это, по их мнению, доказывает, что страданий в жизни гораздо больше, чем радостей. Это замечание, конечно, справедливо, но вопрос, поставляемый таким образом, содержит в себе двусмысленность. Если умершему предложить повторить свою прошлую жизнь, то, само собой разумеется, он откажется, потому что скучно повторять одно и то же; то, что уже пережито, заранее уже хорошо известно. Совсем иначе представилось бы дело, если бы умершему было предложено жить, но жизнью новой, полной интереса новизны; едва ли в таком случае умерший дал бы ответ отрицательный. Это показывает, что жизнь представляется привлекательной, и пессимисты напрасно это отрицают. Конечно, и то, и другое предложение, будучи вполне гадательного характера, не имеют силы доказательства, но я остановился на них, чтобы показать, что на предложение пессимистов можно ответить не менее обоснованным предложением обратного характера.

Пессимисты, как мы видели, на вопрос, становится ли человечество под влиянием культуры лучше, отвечали отрицательно. Как известно, еще в 18-м столетии та мысль, что люди становятся тем хуже, чем более они удаляются от некультурного состояния, защищалась Руссо, который в начале своего «Эмиля» говорит: «Все хорошо, что исходит из рук Творца всех вещей. В руках человека все вырождается». Эту же мысль о вырождении человечества в физическом и нравственном отношении по мере развития культуры мы встречаем все чаще и чаще.

---

[1] Рибо Т. Исследование аффективной памяти. – СПб., 1895. – С. 22. См.: Ribot T. La psychologie des sentiments. – Paris, 1896. – P. 169-9. (Русск. пер.: Рибо Т. Психология чувств. – СПб., 1898).

Что касается вопроса о физическом вырождении человечества, то едва ли на него можно ответить в том смысле, как отвечают на него пессимисты. Мы под влиянием романов Купера Майн-Рида составляем себе о некультурных народах такое представление, как будто бы они сплошь состоят из одних только богатырей и силачей. На деле же это не так. Ученые склоняются к предложению, что средняя продолжительность жизни больше у культурных народов, чем у некультурных. Совсем нельзя считать доказанным, что первобытные народы сильнее современных: среди авторитетных представителей науки существует как раз обратное мнение. Такой знаток первобытной культуры, как Герберт Спенсер, по этому вопросу говорит: «Очень часто утверждают, что величина и сила нашей расы убывают, между тем как из рассмотрения костей, мумий, вооружений, а также из исследований примитивных народов оказывается, что они в среднем увеличились»[1].

В недавнее время один мало серьезный писатель, сочинения которого, однако, очень сильно читаются, именно Нордау[2], старался доказать, что человечество вырождается с удивительною быстротой. По его мнению, нервная болезнь, в особенности истерия, страшно увеличилась за последнее время, и она непрерывно продолжает возрастать во всех культурных странах: во всех слоях населения обнаруживается нервная слабость, о которой нашим предкам ничего не было известно. Неврастения и истерия, подобно эпидемии, распространяются, поражая одинаково низшие и высшие классы населения. Образованному классу грозит гибель от полной нервной расшатанности. Большая часть культурного человечества находится в состоянии полного вырождения, искусство, поэзия и философия нашего времени представляют лишь воплощение истерии и вырождения.

На это можно заметить, что статистика нервных и душевных болезней очень сомнительна[3]. В средние века, идя по историческим описаниям, количество душевных и нервных болезней было очень велико. Наконец, если бы даже взгляд относительно увеличения нервных болезней и оказался справедливым, то можно ли это считать доказательством того, что культурная раса вырождается в собственном смысле слова. Увеличение количества нервных болезней указывает только лишь на частное предрасположение к известного рода заболеваниям, которые, в свою очередь, указывают на существование какой-либо частной ненормальности в современной жизни.

В последнее время особенно часто высказывался тот взгляд, что и в нравственном отношении человечество становится все хуже и хуже. Обыкновенно приводят в пример Францию, нравственное положение которой все больше и больше ухудшается: беллетристы изображают семью и семейные нравы в очень непривлекательных красках. Если в одной из наиболее культурных стран совершается нечто

---

[1] Об изучении социологии.

[2] Nordau M. Entartung. – Berlin, 1896. На русском языке вышло в нескольких изданиях одновременно.

[3] Гирш В. Гениальность и вырождение. – Одесса, 1895. – С. 111. Там же опровержение других взглядов Нордау. Немецкий перевод этой книги Hirsch W. Genie und Entartung. – Berlin, 1894.

подобное, то не есть ли это указание на то, что такая же участь ожидает и другие народы, идущие по пути так называемого прогресса.

Я, разумеется, не решаюсь отрицать самих фактов, но я не согласен с толкованием их. Дело в том, что область нравственного развития человека такого, как в ней никакая статистика невозможна, и потому высказываемые предложения чаще всего являются выражением известного личного настроения писателя, человека науки или художника, чем полное, научное выражение фактов. Утверждение, что современные нравы хуже, чем прежние, было бы достоверным только в том случае, если бы мы имели какие-либо факты, которые доказывали бы это. Мы не только таких фактов не имеем, но скорее можно привести факты, доказывающие как раз обратное. В действительности вероятнее, что человечество в моральном отношении улучшается. Прочтите, напр., у Леббока и Спенсера те свиданья, которые они сообщают о нравственном состоянии первобытных народов, и вы убедитесь, что Руссо говорил о них, совсем их не зная. Естественное состояние, полное невинности, сердечной чистоты и добродетели, есть чистая химера. Такие качества, как мужество, правдивость, справедливость, приобретаются путем развития[1]. Следовательно, нравственность есть несомненный продукт культуры[2].

---

[1] См.: Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889.

[2] Уоллес в последней главе своего сочинения «Малайский архипелаг» говорит, что цивилизованная община, быстро идя вперед в умственном развитии, далеко не так же быстро подвигается в развитии нравственном. «В идеальном общественном строе, – говорит он, – человек должен иметь настолько гармонично развитую организацию, чтобы понимать нравственный закон во всех его подробностях и не нуждаться ни в каких побуждениях для того, чтобы повиноваться этому закону, кроме свободного импульса своей личной натуры. Любопытно, что народы на самой низшей ступени цивилизации близко подходят именно к такому идеальному общественному строю, тогда как народы цивилизованные не только не подошли к нему ближе, но во многих случаях отдалились». Но Леббок с этим не согласен. «По моему крайнему разумению, – говорит он, – человек ни в чем не шагнул так далеко вперед, как в нравственности. Дикарям гораздо легче дается прогресс внешний, материальный, наши идеи, наша наука, чем наши правила, наше нравственное развитие. Равенство членов коммуны, которым восхищались многие путешественники в дикарях, вовсе не служит доказательством их нравственного развития. После этого мы должны были бы за пчелами, бобрами и другими живущими в коммунах животными признавать нравственное развитие выше развития, достигнутого европейскими народами. Отсутствие преступлений еще не составляет добродетели, и без искушений невинность еще не заслуга. Кроме того, в маленьких общинах почти все члены в родстве между собой, семейные привязанности заменяют добродетель» (см.: Леббок Дж. Начало цивилизации. – СПб., 1875). Ср. с этим многочисленные факты, приводимые Гербертом Спенсером в его «Принципах этики» в отделе «Индукция этики» и доказывающие то же самое. Те, которые утверждают, что человечество морально не совершенствуется, игнорируют исторические факты. Существуют добросовестная историка-антропологическая исследования, которые опровергают указанный взгляд. Я не имею возможности подробно рассматривать этого вопроса и считаю нужным удовольствовать только лишь указанием литературы. Прежде всего укажу на исследование Летурно (Létourneau C. L'evolution de la morale. – Paris, 1887), затем Wake (Wake C. The evolution of morality. – London, 1878) и, наконец, замечатель-

Некоторые в доказательство того, что с развитием культуры нравственность ухудшается, говорят, что в настоящее время некоторые формы разврата и нравственной распущенности доходят, так сказать, до виртуозности, совершенно неизвестной патриархальным временам. Это, пожалуй, справедливо, но едва ли говорит в пользу пессимистической теории. Самый факт можно объяснить следующим образом. Первобытный человек представляет нечто однородное, мало дифференцированное; по мере того, как он развивается, он дифференцируется и в одно и то же время видоизменяется к лучшему и к худшему. «Животные, напр., находятся на нулевой точке: они ни хороши, ни дурны. У человека начинается моральное дифференцирование. На первых ступенях различие еще незначительно. С возрастающей культурой увеличивается индивидуализирование: хорошее и дурное выступает в более резких чертах. На одной стороне появляется святая любовь, верность, доходящая до самопожертвования, преданность истине и праву, на другой стороне – совершенная испорченность».

То обстоятельство, что с возрастанием культуры человеческие страдания увеличиваются, пессимисты доказывают тем, что существа с более развитым сознанием страдают больше, что существа с более высоким умственным развитием более чувствительны к страданиям. Этого факта, конечно, нельзя отрицать, но нельзя также не признать, с другой стороны, и того, что с умственным развитием являются и новые источники наслаждений: эстетическая, этическая, социальная, научная и т. п. Другими словами, с возрастанием интеллектуального развития становится более чувствительным как к страданиям, так и к удовольствиям.

Что человечество с развитием культуры становится менее счастливым, доказывается и тем, что количество самоубийств в культурных странах возрастает. В девятнадцатом столетии у большинства европейских народов замечено сильное и довольно равномерное увеличение самоубийств. В общем оказывается, что число самоубийств тем больше, чем интенсивнее участие народа в культуре и притом в образованных классах того или другого народа больше, чем в необразованных. Считая статистические данные точными, мы все-таки думаем, что эти факты вовсе не доказывают того, что хотят пессимисты. Нет ничего невозможного в том, что с прогрессом цифра самоубийства будет падать и стремиться к нулю. Морселли[1], известный итальянский ученый, исследователь по вопросу о самоубийстве, замечает, что цифра самоубийств в Париже уменьшилась. В Дании и Норвегии некогда огромная цифра самоубийств также несколько уменьшилась. В Англии она сделалась стационарной, т.-е. количество самоубийств не увеличивается и не уменьшается. Эти обстоятельства заставляют нас надеяться на то, что возрастание само-

---

ное исследование Pike'a (Pike. A History of Crime in England. – London, 1873); автор подробно рассматривает историю преступлений от начала истории Англии до 74 года и, сопоставляя многочисленные данные, приходит к тому выводу, что, по мере развития цивилизации, в Англии количество преступлений уменьшилось и форма их видоизменялась, так что мы можем с достоверностью заключить, что за этот период истории Англия в моральном отношении сделала несомненные успехи.

[1] Morselli A. Der Selbstmord. – Leipzig, 1881.

убийства, дойдя до известного пункта, остановится[1]. Наконец, спрашивается, находится ли цифра самоубийств в необходимой связи со всей культурой или она находится в зависимости от каких-либо случайных обстоятельств, напр., алкоголизма[2], который вовсе не представляет чего-либо необходимо связанного с культурой? Весьма вероятно, что он представляет явление, которое может быть устранено. Может быть, причиной самоубийств являются: уклонение от нормальных условий жизни, чрезмерно истощающая работа, утонченная форма наслаждений и т. п. Все это – явления переходящие, и культура вполне мыслима без них.

Спешу заметить, что, приводя все эти соображения, я вовсе не имею намеренья доказать с полной очевидностью, что человечество несомненно совершенствуется. Это доказательство вовсе не входит в мои планы[3]; единственно, что я хотел доказать, заключается в том, что метод или прием исследования пессимистов не выдерживает решительно никакой научной критики. Их утверждение относительно более высокого нравственного состояния прошлых времен ни на чем не основаны. Если же существует обыкновение ссылаться на лучшее прошлое, то это основывается не столько на научных и строго проверенных фактах, сколько на той психологической особенности людей, в силу которой они находят весьма поучительным для назидания современных поколений ссылаться на лучшее прошлое и сетовать на падение нравов. Почти в каждую эпоху истории мы находим какого-либо жалобщика на современное положение вещей.

На наш взгляд, обычно выражаемое недовольство современным положением вещей объясняется еще и тем, что наш нравственный критерий выше, чем критерий прошедших времен; мы, так сказать, судим строже, чем наши предки; и это происходит от того, что нравственные идеи и сознание их жизненной важности растут быстрее, чем наши нравственные способности или наши способности проводить их в жизнь. Напр., идея уничтожения рабства существовала значительно раньше самого освобождения от рабства. Человечество еще и теперь не в состоянии вполне освободиться от рабства, а между тем сознание нравственного значения свободы развивается и распространяется с каждым годом. Отсюда глубокое недовольство положением вещей. Отсюда утверждение, что теперь стало гораздо хуже, чем было прежде. Это не значит, что человечество, на самом деле, нравственно становится хуже, а это значит, что наш критерий нравственности стал выше.

Есть много оснований думать, что пессимистическое отношение к действительности находится в зависимости от того или иного темперамента. Есть также много оснований думать, что видоизменение темперамента находятся в зависимо-

---

[1] Laas E. Idealismus und Positivismus. – Berlin, 1884. – T. 2. – S. 358.

[2] Напр.: в Англии 30%, в России даже 40% самоубийств является следствием пьянства. Бунге. Об употреблении алкоголя. – СПб., 1896. – С. 17-18.

[3] Здесь я не предполагаю рассматривать взгляды оптимистов (Селли, Дюринга и пр.). Селли в своей книге «О пессимизме» доказывает достижимость счастья и называет свое учение не оптимизмом, а мелиоризмом. Дюринг в своей книге «О ценности жизни» (СПб., 1896) доказывает на основании метафизических положений свою оптимистическую гипотезу (он отрицает и крайний оптимизм, и крайний пессимизм и дает практические советы относительно улучшения жизни и повышения ее ценности). Книга Леббока «О радостях жизни» посвящена вопросу о разумном пользовании жизнью.

сти от физиологических особенностей организма, именно, большей или меньшей возбудимости нервной системы, большей или меньшей силы кровообращения, более или менее сильного течения процесса питания. То или другое состояние организма действительно оказывает глубокое влияние на направление характера; по преимуществу такого влияния она оказывает на так называемое чувство жизни. Дело в том, что беспрестанно совершающиеся органические процессы: питание, кровообращение, материи, сопровождаются теми или другими чувствами, которые, конечно, доходят до сознания, но не производят ясного сознания, а отличаются смутностью и неопределенностью. Притом, надо заметить, что сознается, так сказать, их сумма или равнодействующее, а не каждое из них в отдельности. Если все указанные выше процессы совершаются нормально, то в общей равнодействующей или в сумме их получается приятное чувство; если количество ненормальных процессов преобладает, то и вызываемое ими чувство будет неприятным (строго говоря, это не столько чувство, сколько настроение, т.-е. неопределенное чувство). Некоторые даже незначительные нарушения кровообращения, напр., вызывают чувства неопределенной тоски. Прием опьяняющих веществ, которые на мгновение повышают энергию в обмене материй, дает приятное настроение. Гиппохондрия (меланхолия) есть результат нарушения некоторых важных органических процессов.

Отсюда понятно, что то или другое настроение благоприятствует появлению тех или других представлений. В самом деле, если у меня, вследствие тех или других органических процессов, настроение неприятное, то всякие мысли более или менее приятные будут скользить по поверхности моей души, не будут глубоко западать, не находя там благоприятной почвы, и, наоборот, мысли печальные будут иметь все данные для того, чтобы водвориться в ней[1]. Отсюда понятно, отчего одни имеют пессимистический взгляд на жизнь, а другие – оптимистический. Именно, то или другое органическое состояние дает повод для возникновения тех или других мыслей. Это, кажется, подтверждается на примере Шопенгауэра. Из биографии Шопенгауэра нам известно, что он обладал болезненным предрасположением организма к меланхолии[2]. Что удивительно в том, что его настроение способствовало тому, что он остановился на пессимистической философии, потому что ведь относительно философии всегда останутся справедливыми слова Фих-

---

[1] «Меланхолик испытывает самые интенсивные чувствования страдания; маньяк упивается блаженством, потому что в их организме произошли соответственные изменения. Ничто не может обрадовать, вызвать удовольствие у меланхолика, огорчить маньяка, потому что сравнительно с теми изменениями в организме, которые вызвали их чувствования, все другие изменения очень ничтожны» (Чиж В. Ф. Биологическое обоснование пессимизма. – Казань, 1895. – Т. III. – С. 53).

[2] Вероятно, в силу наследственности. Дед Шопенгауэра был помещиком в местечке Ора близ Данцига. Из четырех его сыновей отец Шопенгауэра был самый младший. Бабушка была признана, по определению суда, душевно-больною и отдана под опеку; старший брат отца был слабоумен от рождения, второй брат сделался таковым же вследствие распутной жизни, и сам отец страдал под конец до того тяжелыми расстройствами памяти, что его внезапная смерть была, по всей вероятности, делом помутившегося ума». Фишер К. Артур Шопенгауэр. – М., 1896. – С. 8.

те: Выбор той или другой философии зависит от личных свойств человека. Ибо философская система не есть какая-либо мертвая утварь, которую можно по желанию, или достать, или отдать, но она есть нечто одушевленное и находится в зависимости от личных свойств того, кому она принадлежит».

Таким образом пессимистические утверждения о полной непригодности жизни, может быть, в конце – концов, в большинстве случаев основывается на личных особенностях философа-пессимиста. Они, может быть, в конце – концов, сводятся к утверждению: «жизнь не дала мне того, что я от нее ожидал». Пессимистическое отношение к жизни иногда имеет в себе нечто успокаивающее и утешительное. Если какого-нибудь писателя публика долго не признает, то он говорит: «масса никогда не в состоянии отличать хорошее от дурного». Страдание усиливается, если сказать: «то, что ты претерпел, есть исключение», страдание ослабляется, если мы говорим: «это общая участь»[1]. Этим, между прочим, объясняется и пессимизм Шопенгауэра. Первые годы его литературной деятельности прошли в безвестности. Это заставляло его относиться с полным презрением к жизни. В молодые годы он учил, что не жить лучше, чем жить, но потом обстоятельства переменились. Он был признан выдающимся философом. Его учение стало приобретать большое число поклонников, и вот 70-ти летний Шопенгауэр, восхищенный овациями, которые были ему устроены по случаю 70-тилетия его рождения, написал своему другу: «в Упанишадах говорится: 100 лет продолжается жизнь человека. Это утешительно!». «Если кто надеется на столетнюю жизнь и даже утешается этим, то его пессимизм не должен нас беспокоить», справедливо замечает по этому поводу Куно Фишер.

Но, само собой разумеется, что одними индивидуальными причинами никак нельзя было бы объяснить распространение пессимизма в различных слоях современного культурного общества. Существуют еще причины, которые находятся в теснейшей связи с недовольством современной культурой и ее идеалами.

На каком основании обыкновенно утверждают, что пессимизм очень распространен? На том, что книги философ – пессимистов распространяются в очень большом количестве. По моему мнению, этот взгляд не совсем основателен. Книгу читают не только потому, что сочувствуют изложенным в ней взглядам, но также и потому, что в ней изложены взгляды, отличные от общепринятых, что в ней много парадоксальностей, изложенных остроумно, что в ней содержится сатира на все современное и вообще на жизнь. Наконец, еще и потому, что книга исходит из такого авторитетного источника, как философия, которая в прочих отношениях для обыкновенного читателя является мало доступной. Все эти причины создают известный круг читателей, число которых, в конце – концов, создает моду, в свою очередь увеличивающую число читателей в геометрической прогрессии. Немаловажной причиной успеха пессимистических писателей является и то обстоятельство, что все они (Шопенгауэр, Гартман и др.) обладали выдающимся литературным талантом. Само собою разумеется, что философская мысль, облеченная в художественную форму, оказывается и более доступной для большинства, и более привлекательной для изучения, а также более убедительной по той простой при-

---

[1] Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889.

чине, что, где аргумент отсутствует или где он не достаточно убедителен, там его может заменить красота формы, которая предназначена к тому, чтобы производить чарующее влияние на воображение читателя. Но самая главная причина увеличения числа поклонников или может быть, вернее сказать, читателей пессимистической философии заключается в том, что она служит откликом глухого недовольства современной культурой.

Литература

Селли Дж. Пессимизм. История и критика. – СПб., 1893 (там же указатель литературы по вопросу о пессимизме).
Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889.
Дюринг Е. Ценность жизни. – СПб., 1894.
Мокиевский П. В. Ценность жизни. – СПб., 1884.
Каро Э. М. Пессимизм в 19 веке. – М., 1883.
Риль А. Введение в современную философию. – СПб., 1903
Джэймс У. Зависимость веры от воли. – СПб., 1904. – (Статья Стоит ли жить?)

ГЛАВА XXVII
О СВОБОДЕ ВОЛИ (ОБЗОР ТЕОРИЙ)

«Свободна ли человеческая воля или нет?» – вот один из самых запутанных философских вопросов, над разрешением, которого уже много веков трудятся философы. До какой степени этот вопрос запутан, показывает то обстоятельство, что многие из современных философов утверждают, что мораль, юриспруденции, воспитание были бы невозможны, если бы мы стали отрицать свободу воли; между тем как другие так же решительно заявляют, что мораль, юриспруденции, воспитание были бы невозможны, если бы мы стали признавать свободу воли. Многие самые выдающиеся философы держатся на этом вопросе противоположных мнений. Так, Спиноза, Гоббс, Юм отрицают свободу воли, а Кант, Шопенгауэр, Гегель и др. признают ее, причем часто понимают этот вопрос совершенно отличным друг от друга образом. У нас общераспространенным является мнение, что просто нелепо говорить о свободе воли тому, кто желает оставаться на строго научной почве. Говорить о свободе воли – все равно, что говорить о непротяженности материи; гораздо правильнее было бы говорить о несвободе воли[1].

Запутанность этого вопроса и в литературе, и в обиходной жизни происходит, между прочим, оттого, что многие совершенно неправильно поставляют вопрос. Многие спрашивают: «свободна ли воля?» думая получить на это такой же определенный ответ, как если бы дело шло о том, голубого ли цвета небо, и прозрачна ли вода, или нет. Между тем правильная постановка вопроса была бы такова: «что такое свобода воли?» и только после того, как мы узнали это, нам следует ставить вопрос: «свободна ли воля?». Неправильная постановка вопроса приводила часто к тому, что философы видели противоречие в том, в чем на самом деле его совсем нет.

Многие, интересующиеся этим вопросом, пытаются узнать смысл термина «свобода» в выражении «свобода воли» из его обиходного употребления. Но такой путь самый ненадежный. Из обиходного словоупотребления едва ли возможно понять, что такое «свобода воли». Чтобы понять должным образом вопрос о свободе воли, необходимо рассмотреть историю его, уловить различные оттенки теорий, предлагавшихся философами; необходимо понять, для чего вообще поставлялся вопрос о свободе воли, и только тогда мы более или менее приблизимся к удовлетворительному решению его. В противном случае мы будем совершать логическую ошибку ignoratio elenchi, т.-е. будем отрицать то, чего никто не думал признавать.

Начнем с греческой философии, которая развивалась в тесной связи с религией.

Когда человек желает разобраться в явлениях окружающего мира, ему, прежде всего, необходимо решить вопрос о своей зависимости от вселенной. И вот, древний грек, пытаясь ответить на этот вопрос, допускал, что существуют боги, которые подчиняются одному высшему божеству, Зевсу. Этот высший бог всем повеле-

---

[1] См. статью проф. Сеченова И. М. Учение о несвободе воли // Вестник Европы, 1881. – №3-й.

вает, все подчиняет своей воле, в том числе и человеческие действия. Но, по мнению греков, не следует думать, что воля Зевса произвольна, т.-е. что он может решать и действовать так, как он сам пожелает. Решения Зевса не зависят от него одного. Есть еще одна могущественная и таинственная сила, которая находится над ним и которая называется Мойра (что значит Судьба, Рок). Судьбе все подчиняется, ее решения неизменны, необходимы. Сам Зевс обязан исполнять повеление Мойры.

Если так, то становится понятным, что, по представлению греков, все человеческие действия предопределенны судьбой, что судьба, необходимость властвует над человеческими действиями. При таком понимании отношения человека к миру, ко вселенной, естественно возникал вопрос, ответствен ли человек за свои действия (дурные и хорошие), или же, может быть, за них ответственны боги, которые руководят действиями человека? На этот вопрос поэт Пиндар, напр., прямо отвечает в том смысле, что хотя судьба, необходимость властвует над человеческими действиями, но что боги все-таки не должны считаться виновниками человеческого злодеяния. Противоречие в этом рассуждении очевидно: с одной стороны, вина преступления вменяется человеку, он считается виновником совершенного действия, с другой стороны, кажется, что он не есть причина совершенного действия, так как неумолимый рок все предопределил заранее. Вот это противоречие между предопределенностью человеческих действий и их вменяемостью человеку должны были разрешить первые греческие философы[1].

Сократ и Платон приступают к этому вопросу с решением, которое для нас в данную минуту не представляет особенного интереса. Аристотель предложил точное описание тех действий, которые мы называем произвольными и непроизвольными, он показал, каким образом действия как добродетельная, так и порочная зависят от нас, но у него мы не находим такой постановки вопроса, которая уяснила бы для нас сущность вопроса о свободе воли.

Наиболее определенную постановку этого вопроса мы находим у Эпикура (342-270 до Р. Хр.). Как мы видели, Эпикур строил свою философскую систему на так называемой атомистической теории. Все существующее в мире, по его мнению, состоит из материальных атомов. Демокрит, который впервые предложил эту теорию, думал, что соединение атомов совершается благодаря необходимости. Необходимость дала первый толчок, и все явления мира суть не что иное, как необходимое следствие этого первого толчка. Необходимость, о которой говорил Демокрит, это тот же Рок, признание которого мы находим в греческой религии. Эпикур, заимствовавший свою философскую систему у Демокрита, в этом пункте должен был отступить от его учения, так как оно становилось в противоречие с его собственной моральной теорией. Именно, по мнению Эпикура, цель человеческой жизни есть счастье, удовольствие и избавление от страданий. К числу величайших человеческий страданий относится страх. Душа человеческая страдает от страха смерти, перед небесными явлениями, в особенности от страха перед богами; произвол богов может в любую минуту лишить их жизни, здоровья, высшего удовольствия – спокойствия. Но существует еще один важный источник страха – это

[1] См.: Fonseqrive G. Essai sur le Libre arbitre. – Paris, 1887. – P. 11.

именно необходимость, рок, судьба. В самом деле, кто знает, что повелела эта непреклонная необходимость? Не должны ли мы бояться этой неизвестной и страшной силы? Этот страх ужаснее, чем страх перед богами, потому что необходимость неумолима. Для того, чтобы избежать этой необходимости, Эпикур считает нужным допустить случайность в мировой жизни. Рисуя образование мира из атомов, он подобно Демокриту, допускает, что атомы, которые существовали вечно, в силу тяжести устремились вниз, образовали атомный дождь. Конечно, из этого атомного дождя ничего не могло произойти, если бы все атомы падали совершенно однообразно, т.-е. сверху вниз в вертикальном направлении; но вот случайно один атом уклоняется от своего первоначального пути; тогда благодаря такому нарушению, происходит всеобщая перетрубация, которая в конце – концов приводит к созиданию вещей ныне существующего мира. Таким образом Эпикур приходит к признанию случая в мире. Благодаря этому признанию, он мог легко устранить страх перед необходимостью. Если, в самом деле, в мире существует случайность, то мировая необходимость не так неумолима, не так неизменна, как это представляло себе народное сознание. Человек, в силу существования вообще случая, может не подчиняться всеобщей необходимости; в этом смысле он может быть свободным. Если атом в мироздании мог изменить свой ход, то отчего же человек не может таким же образом изменить ход своих действий и нарушить, так сказать, всеобщую необходимость? На этот вопрос Эпикур отвечает утвердительно. Человек, по Эпикуру, свободен, потому что он, подобно указанному атому, может уклониться от первоначального начертанного пути. Таким образом признанием случая, независимости от общего мирового порядка, достигается основная цель моральной философии Эпикура – именно счастье, устранение одного из величайших страданий, именно страха перед непреклонным, неумолимым решением судьбы[1].

Против эпикурейцев выступали философы стоической школы, которые совершенно отрицали случай. Они говорили, что нам только кажется, что в мире существует случай; именно когда мы не знаем причины каких либо явлений, то мы склонны думать, что эти явления случайны. На самом же деле случая не существует и не может существовать. Все явления в мире подчинены необходимости. Ничто не может остановить действия судьбы, и в том числе, разумеется, человеческие действия также подчинены этой необходимости. Ничего не происходит вне предвидения или предопределения судьбы. По мнению философов стоической школы, фатум, рок тяготеет над человеческими действиями, и они признавали, что человек составляет одно из звеньев природы или мировой жизни и подчиняется необходимому ее ходу. Стоики утверждали, что человек несвободен: от них дошло к нам выражение: fata volentem ducunt, nolentem trahunt, т.-е. если человек начинает действовать так, как об этом было написано в книге судеб, то судьба руководит его действиями; если же он пожелает воспротивиться этому предопреде-

---

[1] См.: Fonseqrive G. Essai sur le Libre arbitre. – Paris, 1887. – P. 37-51; Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб., 1886. – С. 222-3; Виндельбанд В. История древней философии. – СПб., 1888. – С. 274-5.

лению, то судьба насильно увлечет его. Следовательно, по восприятию стоиков, действия человека не свободны и необходимо подчиняться судьбе[1].

Из других греческих философов заслуживает внимание философ аристотельской школы Александр Афродизийский. Он высказывался в пользу свободы воли, потому что, по его мнению, непризнание свободы воли в нравственном отношении нужно считать опасным. Он думал, что, если человек верит в судьбу, непреодолимость рока, в свое совершенное ничтожество, то следствием этой веры будет бездеятельность, пассивность: человек не станет стремиться к противодействию, так как будет убежден, так как она не в состоянии ничего изменить в течении вещей. Нужно отвергнуть такое опасное учение. Мы имеем власть над нашими действиями, иначе нельзя было бы объяснить чувства раскаяния[2].

В новую фазу развития этот вопрос вступает в христианской философии, и один из первых, разбиравших его, был Блаженный Августин (354-430). Он, подобно современным ему философам, был занят вопросом о происхождении греха. Если мир создан Богом, то откуда берется грех? Как возможно, чтобы Бог, существо совершенное, мог создать грех? Ведь это было бы совсем не согласимо с его совершенством. Эту проблему Блаженный решал следующим образом. Бог создал человека совершенным, и к совершенству его принадлежит и свобода воли, т.-е. способность выбирать между двумя различными действиями. Бог дал человеку такую волю, при помощи которой он мог бы при помощи свободного выбора совершать благодеяния, человек же свою волю употребил во зло, совершил грех[3], и с этого момента грех водворился на земле. Следовательно, человек, употребив во зло данную ему Богом свободу воли, породил грех, и таким образом грех является не божеским творением, а делом рук человеческим.

Из этого рассуждения становится очевидным, что Блаженный Августин признал волю человека свободной. Впоследствии, когда он вступает в полемику с Пелагием, то его отношение к этому вопросу становится менее ясным. Именно здесь сам вопрос поставляется им иначе. «Может ли, – спрашивает он, – свободная воля при помощи собственных сил достигнуть жизни совершенно счастливой, обещанным избранным»? Т.-е. может ли человек совершать добро при помощи собственной воли, или же для этого необходимо вмешательство Бога? Пелагий признавал первое, Августин же признавал второе.

Пелагий определял свободную волю, как способность направляться как к добру, так и ко злу без различия. Свобода воли, по его мнению, есть равновесие воли между одним и другим. Свободная воля есть не что иное, как возможность грешить и не грешить. Св. Августин отвергал эти определения. Бог по существу свободен, однако Он не безразличен по отношению к добру и ко злу, а наоборот, Он неуклонно следует к добру. Свобода, как ее понимает Пелагий, есть только низшая степень свободы, которая состоит в способности грешить. Существует еще

[1] Fonseqrive G. Essai sur le Libre arbitre. – Paris, 1887. – P. 63-67; Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб., 1886. – С. 204; Виндельбанд В. История древней философии. – СПб., 1888. – С. 264-5.

[2] Fonseqrive G. Essai sur le Libre arbitre. – Paris, 1887. – P. 75-80.

[3] Имеется в виду грехопадение Адама.

высшая степень свободы (libertas major), которая состоит в неспособности грешить. Эта свобода присуща только Богу. Но кроме этих двух степеней свободы, он признает еще третью – это именно способность, вследствие которой воля не может не грешить. Из этих трех способностей человек обладает третьей, а второй способностью обладает только Бог. Адам до грехопадения обладал первым видом свободы, грех же произвел то, что человечество потеряло способность определяться к добру и к злу. Испорченная воля отныне стала направляться только к злу. Человек после грехопадения может совершать только дурное. Мы, предоставленные собственным силам, не можем сделать ничего хорошего; мы все грешники, и только благодать Божья в этом несчастии: только при помощи благодати воля приходит в то состояние, в каком она находилась в грехопадении. При отсутствии Божеской помощи мы могли бы делать только зло; человеческая воля по существу осквернена в своем источнике и не может произвести ничего хорошего; она не может совершать добрых действий сама по себе без содействия благодати Божьей.

Но не следует думать, что Августин хотел этим отрицать свободу воли. Как раз наоборот. Так как в следствии благодати человек может совершать добрые дела, то его воля в следствии воздействия благодати становится свободной.

Но как согласовать признаваемую Августином свободу воли с Божеским предвидением и предопределением? Августин, конечно же, должен был признать, что Бог в предвечности создал план мира, и от него ничего не скрыто, что должно произойти. Если все по уже заранее предопределенному плану, то спрашивается, как в таком случае можно признавать свободу воли. Ведь при таких условиях человек в своих действиях ничего выбирать не может: он действует по заранее предопределенному плану. Он конечно не свободен. И Августин все-таки и при таком допущении старается отстоять свободу воли: он пытается доказать, что свобода воли согласуется с предвидением Бога. По его мнению, если бы предвидение Бога уничтожало у человека его свободу воли, то она уничтожала бы ее и у Бога, потому что Бог ведь знает то, что мы сделаем. Так как это допущение относительно Бога нелепо, то оно нелепо и относительно человека. Хотя Бог предвидит все те действия, которые совершает человек, тем не менее, это не препятствует тому, чтобы человеческая воля оставалась свободной, потому что знать не значит предопределять.

Итак, по мнению Августина, воля человеческая после грехопадения не пользуется полной свободой, но вследствие воздействия благодати она может стать свободной, т.-е. направляться к добру. Это понятие свободы, по его мнению, полностью согласимо с Божеским предопределением и предвидением.

Другие христианские теологи, например Лютер, Кальвин и др., исходя из тех же данных, приходили к отрицанию свободы воли.

Лютер думал, что если все заранее предопределено, то из этого следует, что и предопределены человеческие действия; а если так, то воля человека не свободна. По его словам, Бог «предвидит, предполагает и совершает все вещи посредством своей неизменной, вечной и непогрешимой воли, а это уничтожает свободную волю. Отсюда следует неизбежным образом, что все, что мы совершаем, что все вещи, которые совершаются случайно, на самом деле совершаются необходимо и неизменимым образом». Если мы верим в то, что «Бог знает и предопределяет все

вещи заранее, что его предвидение и предопределение не могут ни обманываться, ни встречать препятствий и что ничего не совершается без его воли, то свидетельство самого разума говорит, что не может быть никакой свободы воли ни в человеке, ни в каком ином творении».

Вот противоречие, к которому пришли христианские теологи. Одним казалось, что воля человеческая несвободна, что только это и согласимо с предвидением Божеским, другим казалось, что и при таких условиях воля свободна.

В классической философии, как мы видели, были озабочены разрешением вопроса о том, может ли человек разорвать цепь явлений. Может ли он освободиться от рокового хода явлений, может ли он произвольно, от собственной воли выбирать между двумя какими-либо действиями или же нет? В христианской философии центр тяжести переносится на решение другого вопроса; может ли человек свободно выбирать между двумя действиями, из которых одно нравственно хорошее, а другое нравственно дурное. Как мы видели, на этот последний вопрос некоторые христианские философы отвечали в том смысле, что необходимо признание благодати для того, чтобы человек мог совершать действия, приводящие к спасению. Но и классические, и христианские философы сходились в одном и том же: и те, и другие одинаково стремятся разрешить затруднение, которое существует в вопросе об отношении между человеком и миром, между человеком и божеством; подчинен ли человек этому последнему до полного уничтожения или нет? Обладает человек какой-либо самостоятельностью или же нет? Этот вопрос связан с другим: ответственен ли человек за свои действия или же нет? Если же признать, что действия человека предоставляют необходимое звено в механизме вселенной, то в высшей степени трудно доказать, почему он должен быть ответственен за свои действия; если человек не зависит от механизма вселенной, то он не может быть ответственен за свои деяния вообще и за свои грехи в частности.

Из всего этого хода развития учения о свободе воли для нас ясно одно, что философам нужно было доказать, что человеческая воля не зависит от общей мировой причинности, т.-е. что человек обладает свободой воли, потому что только при таких условиях можно доказать, что человек ответственен за свои деяния. И вот философы всячески изощрялись, чтобы доказать, что человеческая воля свободна, т.-е. что она не зависит от общей мировой причинности.

Во все времена философы знали так же хорошо, как и мы, что в мире существует всеобщая причинность; что мир представляет один общий механизм; что всякое действие имеет свою причину и т.д. Мы никогда не скажем, что может существовать какое-либо действие без причины. Вот движется паровоз. Мы спрашиваем, какая причина того, что паровоз движется? Причина та, что колеса движутся. Какая причина того, что колеса движутся? Причина та, что упругая сила пара, находящаяся в цилиндре, приводит в движение поршень, который, в свою очередь переводит прямолинейное движение во вращательное. Какая причина создает упругую силу пара? Причина заключается в нагревании известного количества воды при помощи теплоты. Какая причина созидает теплоту? Причина созидания теплоты заключается в сгорании известного количества угля, и т.д.; можно рассуждать до бесконечности пока не дойдем до первопричины. Мир представляет как бы одну причинную цепь, в которой все звенья связаны друг с другом, и мы не

можем представить себе, чтобы одно из этих звеньев прерывалось и нарушало бы закон причинности: нет таких действий, которые не подчинялись бы закону причинности. Если так, то и человек и человеческие действия входят в общий механизм вселенной. Но философам, чтобы отстоять нравственную ответственность, нужно было отстоять, что воля представляет исключение, что она не подчиняется всеобщему механизму причинности, что она начинает ряд явлений сама собой. Им нужно было доказать, что наши действия могут не иметь никакой причины, что наша воля не входит во всеобщий механизм. Эту беспричинность воли они доказывали самыми различными способами.

Возьмем причинность, как она царит в мире физическом, и мы увидим следующее. Вот дуло пушки, в котором находится ядро; если бы я наклонил дуло пушки, ядро бы упало на землю возле пушки, и мы сказали бы, что это произошло в силу земного притяжения. Положим, что ядро не упало, а находится в дуле. Мы всыпем туда пороху и зажжем его; тогда образуются газы, которые своей упругостью выбросят ядро на большое расстояние. Выходит так, что, хотя первая причина (притяжение земли) и не перестала действовать, но вторая причина (упругая сила газов) действует так, что уничтожает (или делает незаметным) действие первой. Так всегда происходит в мире физическом. Если действуют две причины, из которых одна сильней другой, то она будет устранять или делать незаметным действие более слабой причины. Но так ли происходит дело в человеческой жизни? Положим, у меня сегодня свободный вечер, мне хотелось бы развлечься, и я думаю, куда бы мне пойти, к знакомым или в театр. И я рассуждаю так: «у знакомых я успею побывать в другой раз, спектакль же, в котором гастролирует какой-нибудь знаменитый артист, мне не следовало бы пропустить». В этом случае моему уму представляются два действия: одно – посещение знакомых, другое – посещение театра или, что то же, две причины действия. Но одна из причин на меня оказывает более сильное действие. На языке психологов эти причины будут называться мотивами, и следовательно, один мотив будет сильным, чем другой: и я иду в театр. Я могу сказать, что мои действия находятся под влиянием мотивов, и преобладающее внимание принадлежит более сильному мотиву: в данном случаи идти в театр. Но, положим, у меня есть приятель, с которым я только что спорил о свободе воли, и я в доказательство своей свободы воли говорю, что, хотя мотив пойти в театр у меня сильнее, но я все-таки пойду к знакомым. Вот такая разница между действиями человека и ядра. Пусть так рассуждает ядро и вместо того, чтобы лететь вдаль, упадет на землю. Оно так поступить не может, а человек может выбирать и подчиняться более слабым мотивам. Раз он может действовать по каким угодно мотивам, значит его воля совершенно свободна, не зависит ни от каких мотивов и причин.

Существует пример, идущий к нам из средних веков и очень хорошо поясняющий то, о чем речь идет в данном случае, это именно так наз. пример Буриданова осла[1]. Представим себе, что между двумя стогами сена, одинаковой величины и одинаково привлекательными, как раз посередине стоит осел. Если бы действия

---

[1] Буридан – известный французский схоласт (ум. в 1350 г.). В его сочинениях этого примера не имеется.

осла находились под влиянием мотивов, то он, находясь под влиянием двух одинаково сильных мотивов, действующих в противоположном направлении, должен был бы околеть, не зная в какую сторону пойти, но так как животное обладает свободой выбора, то оно действует, как бы рассуждая, следующим образом: «вот два одинаково привлекательных мотива, которые влекут меня в одинаково противоположные стороны, но я пренебрегу ими и решу направиться в одну сторону». Следовательно, осел этим показывает, что его действия не находятся под влиянием мотивов. Такая свобода называется свободой безразличия.

Это доказательство свободы не осталось без последователей, и до последних дней имеются защитники его. По понятию шотландского философа Рида (1704-1796), если вы хотите знать свободна ли человеческая воля, то обратите внимание на ваше самосознание, и вы увидите, что воля свободна, что вы можете действовать в каком угодно направлении. Рид приводит такой пример: положим, я должен дать вам монету; я подаю вам две совершенно одинаковые монеты и говорю: «берите какую угодно», и вы, не рассуждая, берете безразлично какую-нибудь монету. Следовательно, никаких причин, определяющих ваше действие не было, значит ваша воля действовала без мотивов, без причин, т.-е. она свободна. В этом мы можем убедиться в любую минуту, если мы только обратимся к нашему самосознанию. Я мог бы действовать и иначе, противоположно тому, как поступил. Следовательно, оказывается, что при одинаковых условиях, мы можем действовать в разных направлениях, не повинуясь никаким мотивам, никаким причинам.

Итак, если наши волевые действия не подчиняются причинам, то наша воля свободна, и, следовательно, можно сказать, что человек сам от себя начинает ряд действий и не подчиняется мировой причинности. Вот первое доказательство существования свободы воли; я бы назвал его психологическим.

Но есть еще другое доказательство, которое можно назвать метафизическим[1]; правда в науке его так не называют, но я его называю так для отличия от других. Мы можем предположить, что воля сама от себя начинает известные действия, т.-е. она является первой причиной, она творит известные действия из ничего, что, другими словами, воля обладает творческой способностью. Раз воля творит из ничего, она не подчиняется всеобщему закону причинности; наше сознание, по этой теории, может оказывать влияние на наше тело и производить известное действие, не будучи от него зависимо. Если допустить такое воздействие нашего духа на тело, то мы самым этим допускаем, что воля начинает ряд действий сама собой и ни от чего не зависит – это значит, что она свободна. Такое доказательство этой теории возникло только в новейшее время. Мы его находим напр. у проф. Лопатина. «Такие причины, – говорит Лопатин, – которые начинают от себя доподлинно новые действия, я называю самодеятельными или творческими. Весь вопрос о свободе воли сводится к следующему: присутствует ли в нашей личности творческая сила и в каком смысле присутствует?» И действительно, по его

[1] Я называю это доказательство метафизическим потому, что проблема отношения души к телу есть по существу метафизическая, потому и доказательство свободы воли, основывающееся на рассмотрении отношения души к телу, следует называть метафизическим.

мнению, «наша мысль оказывает влияние в качество мысли. Мы должны предположить творческие переходы в жизни души». Я не стану рассматривать теории проф. Лопатина, а укажу только лишь на то, что по его теории, духовные силы как бы производят какой-то перерыв в общей причинности. Он как бы вмешивается в мир физических явлений, и в этом смысле воля беспричинна или свободна. Она есть нечто творческое.

В последнее время некоторые французские математики пытались доказать свободу воли теми соображениями, что движение может созидаться без потери сил, или что без траты энергии может быть измерено направление движения. По их мнению, вполне мыслимо, что наше сознание или воля может оказать влияние на наше тело, не тратя при этом никакой энергии: а если это так, если воля может начать ряд движений без затраты энергии, то она, следовательно, свободна и не входит в общий механизм вселенной. Это второе доказательство – метафизическое[1].

Есть еще третье доказательство, именно моральное; защитник свободы воли в этом смысле говорит: «я знаю из моего самосознания, что во мне есть чувство ответственности. Если я совершаю что-нибудь дурное, то меня порицают, и я сам чувствую раскаяние при совершении подобного действия; когда же поступаю хорошо, то мое действие одобряют, и я чувствую известное удовлетворение. Это именно и есть то, что называется чувством ответственности. Если бы мы представили себе, что воля наша не свободна, что мы являемся лишь простым колесом в механизме вселенной, что мы самостоятельно ничего не в состоянии совершать, что все нами совершаемое есть только лишь продукт действия какой-либо посторонней силы, то мы играли бы роль автоматов, подчиняющихся фатальному ходу природы; тогда нас за наши действия не стали бы порицать, ни одобрять; раз у нас есть чувство ответственности за дурное и за хорошее, значит мы свободны». Если бы человек являлся просто пассивным орудием каких-либо невидимых сил, то он таковым чувством не обладал бы. Следовательно, существование этого чувства показывает, что человек свободен, т.-е., что он себя считает главной причиной совершенного действия. Легко видеть, что эта теория, хотя и находится в несомненной связи с предыдущими, но, тем не менее, несколько своеобразно понимает свободу. Она хочет доказать независимость человеческих действий от мировой причинности и для этой цели берет человеческое сознание, которое себе приписывает совершенное, а не чему-либо постороннему. Эта теория исходит из того несомненного психологического факта, что человек обладает чувством ответственности.

Моральным доказательством свободы воли пользовался Кант.

Кант находил, что в мире как физическом, так и психическом царит закон причинности; волевые действия человека не представляют исключение: они тоже подчиняются закону причинности или необходимости. Но, тем не менее, Кант считал волю человека в неизвестном смысле свободной и выводить эту свободу из существования в нас нравственного закона, имеющего чисто формальный характер. В то время, когда другие моралисты целью человеческой жизни или нравст-

---

[1] Об этом см. наст. изд. – С. 178-182.

венным критерием считали удовольствие или счастье, т.-е. нечто вполне конкретное, Кант находил, что критерием человеческого поведения нужно считать закон: «действуй по такому правилу, относительно которого ты мог бы желать, чтобы оно сделалось правилом всеобщего поведения». Так как этот закон совсем не говорит, как именно мы должны действовать, а только указывает нам форму, под которую мы должны подводить то или другое действие, то спрашивается, откуда получается такое правило, имеющее формальный характер? По мнению Канта, оно не может быть получено из опыта, а должно иметь своим источником разум и именно практический разум, как еще Кант называет разумную волю. Следовательно, воля сама себе дает закон, сама себя обязует, значит, она является первопричиной, следовательно, – она свободна[1].

Под свободой Кант понимает «способность начинать от себя ряд последовательных вещей или состояний», «независимость воли от всего другого, кроме морального закона» и «независимость нашей воли от принуждения чувственных влечений». Нравственный закон требует от нас, чтобы мы в наших действиях не определялись каким-нибудь чувственным влечением, данным нам эмпирически, но определялись бы совершено независимо от всего эмпирического данного. Когда мы собираемся совершить какое-нибудь действие, то мы не должны обсуждать его с точки зрения удовольствия или страдания, которое оно может нам доставить, а должны лишь рассмотреть, удовлетворяет ли оно вышеприведенному нравственному закону, который требует, чтобы мы действовали по такому правилу, которое мы желали бы возвести во всеобщий закон.

Если это требование представляется нам необходимо повелевающим законом разума, то из этого следует, что наша воля может не подлежать давлению совести истинных законов, что она обладает способностью определяться сама собою, что она, следовательно, свободна (или автономна, как выражался Кант). Нравственный закон нам повелевает, а повелевает потому, что считает нас способными исполнять ее повеления, другими словами, он нам вменяет наши действия; а отсюда мы заключаем к существованию в нас свободы. «Моральный закон, говорил Кант, есть основа познания свободы, ибо если бы моральный закон не был нами предварительно ясно мыслим, то мы никогда не чувствовали бы себя в праве допускать что-нибудь в роде свободы».

Итак, в нас существует нравственный закон, который нам говорить, что мы должны исполнять его повеления, потому мы можем их исполнять. Другими словами, мы вменяем себе наши действия, в нас есть чувство ответственности, а потому мы свободны.

Так как Кант сам признавал, что все в мире эмпирическом подчиняется закону причинности, разумная же воля этой причинности не подчиняется, то он должен был придти к признанию мира сверхчувственного и к тому, что во всех своих действиях, относящихся к миру сверхчувственному, человек свободен, а в действиях, относящихся к миру эмпирическому, он не свободен. Чтобы это оказалось возможным, Кант должен был допустить, что человеческое существо имеет две стороны. Первая – это все, чем мы живем и принадлежим миру эмпирическому,

---

[1] См. наст. изд. – Гл. XXIII.

вторая – это та, которая принадлежит миру сверхчувственному. Наши действия определяются характером эмпирическим, принадлежащим нашему чувственному существу, а характер эмпирический находится в зависимости от характера умопостигаемого, принадлежащего сверхчувственной стороне человеческого существа. Эмпирический характер есть только форма правления умопостигаемого характера, который образует истинную причину волевых решений человека и несет ответственность за них. Голос этого характера становится слышным в эмпирическом характере посредством совести, ибо хотя мы можем знать, что наше отдельное волевое решение следует законам природы, но нравственное сознание говорит нам, что сам наш эмпирический характер есть проявление умопостигаемого, который вследствие свободы мог быть другим.

Эта теория Канта о необходимости человеческих действий, рассматриваемых эмпирически, и свободы с точки зрения умопостигаемого мира, с трудом может быть понимаема и с еще большим трудом может быть признана. Но мне кажется, что зерно несомненной истины, заключающееся в этой теории, сделается для каждого конкретно ясным, если мы иллюстрируем ее при помощи того Платоновского мира, по которому, до появления нашего в мир эмпирический, нам в сверхчувственном мире как будто предлагают избрать известную судьбу, известный характер, с которым мы являемся в мир земной. Этот характер определяет все наши действия, все, что мы делаем, мы делаем благодаря нашему характеру, потому что мы и поощряем и одобряем себя за наш характер. Обыкновенно мы говорим: я совершил дурное или хорошее, во всем виноват мой характер, следовательно, мы считаем свой характер ответственным за известные действия свой характер, который мы свободно избрали в мире сверхчувственном[1].

Итак, если каждому индивидууму присущ свой собственный характер и в нем есть чувство ответственности за свой характер или, что то же, за свои действия, то значит он свободен. Вот сущность так называемого морального доказательства свободы воли.

Мы рассмотрели, таким образом три доказательства. Доказательство первое – психологическое, что воля действует без причин. Второе доказательство – метафизическое, что сознание, воля может действовать на наше тело и таким образом нарушать общую причинность. Всякий, конечно, легко может усмотреть связь между этими двумя доказательствами. Третье доказательство – моральное, основанное на существовании у нас чувства ответственности; если бы не было воли, то мы не имели бы чувства ответственности.

---

[1] О Кантовой теории свободы воли см. его «Критику чистого разума» (Кант И. Критика чистого разума. – СПб., 1867) и «Критику практического разума» (Кант И. Критика практического разума. – СПб., 1897). Наилучшее изложение этой теории: Jodl F. Geschichte der Ethik: 2 Bände. – Stuttgart, 1882-1889. – S. 26-38. (Русск. пер.: Йодль Ф. История этики: В 2-х т. – М., 1896-1898). Zeller E. Geschichte der deutschen Philosophie. – München, 1873. – S. 368-372. Windelband W. Die Geschichte der neueren Philosophie. – Leipzig, 1878. – S. 118. Виндельбанд В. Философия Канта. – СПб., 1895. Lasswitz K. Die lehre Kants von der idealitat des raumes und der zeit. – Berlin, 1883. – S. 204-224. Gizycki G. Moralphilosophie. – Leipzig, 1888. – S. 250-277. Куно Фишер. И. Кант. – СПб., 1901. Виндельбанд В. О свободе воли. – М., 1905. Паульсен Ф. Иммануил Кант. – СПб., 1899.

Когда мы рассуждаем о свободе воли, то мы должны знать, о каком из трех доказательств идет речь. Можно первое признавать, второе и третье отрицать, и наоборот, последние два можно признавать, а первое отрицать. Один из доказательств можно отрицать и все-таки оставаться защитником свободы воли. Вследствие того, что смешивают три разных понимания вопроса, и происходят бесконечные споры.

До сих пор я рассматривал возникновение индетерминистов, тех, которые защищают свободу воли; теперь я должен рассмотреть и мнение детерминистов, тех которые отрицают свободу воли; я должен рассмотреть, как возражают противники свободы воли против приведенных взглядов.

Прежде всего, остановлюсь на первом, психологическом доказательстве, будто воля может действовать без мотивов. Этого не может быть: каждое волевое действие должно иметь определенный мотив. Один защитник свободы воли в доказательство того, что воля может действовать без мотивов, заявил, что он может по произволу поднять любую из своих рук, и при этом поднял левую и этим доказал, что существуют строго определения причины, побуждающих нас совершать то или другое действие, и тем же самым доказал несвободу воли, желая доказать свободу. Разберем, далее, пример Рида. Вот две одинаковых монеты: мы берем одну из них, по-видимому, совершенно безразлично, без всякой причины, но если бы мы стали разбирать это действие психологически, то увидели бы, что непременно была какая-нибудь причина, почему мы взяли ту монету а не другую. Близость или большее удобство схватывания. Пример Буриданова осла совсем бездоказателен, что осел непременно станет на математическую середину между двумя абсолютно одинаковыми стогами сена. На это можно сказать, что в жизни подобные случаи невозможны. Невозможно допустить существование двух абсолютно равных и одинаково привлекательных условий: это не отвечает реальной действительности; но если бы, на самом деле, это было возможно, то нет никакого сомнения в том, что осел действительно не знал бы, что ему делать, и наверное на месте околел бы с голоду. Еще Лейбниц очень остроумно высказывался против свободы безразличия. По его мнению, мы не можем быть безразличными: абсолютное равновесие между действием мотивов не может фактически существовать. Гипотеза Буриданова осла практически неосуществима и абсурдна. «Это, говорит Лейбниц, есть фикция которая не имела бы места во вселенной и в порядке мира». По существу вопрос идет о невозможности, разве Бог нарочно создал бы ее, потому что вселенная не может быть разделена на две части посредством плоскости, проведенной через середину осла, разрезающей его вертикально по длине так, чтобы обе части могли быть равными и сходными друг с другом, подобно тому, как эллипс и всякая фигура, которую я называю симметрической, может быть таким образом разделена пополам посредством какой-либо прямой линии, проходящей через ее середину; ибо ни части вселенной, ни внутренности животного не суть сходны и не расположены в этой вертикальной плоскости. Так что существует множество вещей в осле и вне осла, хотя мы их и не замечаем, которые заставляют осла идти скорее в одну сторону, чем в другую.

Пойдем дальше. Рассуждение, что я могу действовать по какому угодно мотиву или без мотива, также неправильно. Разберем приведенный выше пример: «я

могу пойти к знакомым, но могу пойти и в театр». Если я желаю доказать свободу воли, то я могу пренебречь более сильным мотивом (идти в театр), и подчиниться более слабому мотиву (идти к знакомым): пойти к знакомым. Но я этим не только не докажу своей свободы воли, а докажу свою несвободу, так как я теперь действую под влиянием нового мотива – желания доказать приятелю, что моя воля свободна. Словом сказать, «поступать я могу, как мне вздумается, а хотеть как мне вздумается я не могу», и если мы утверждаем, что из двух действий мы можем выбирать по произволу какое-либо из них, не руководствуясь никакими мотивами, то это происходит от того, что мы не замечаем мотивов, руководящих нашими действиями. Мы отрицаем существование мотивов на основании показаний нашего самосознания. Но достоверный ли это источник? Нет.

Если мы обратимся к нашему самосознанию, то этот источник может оказаться самым неверным. Чаще всего мы ошибаемся потому, что не можем найти причины действия; мы не осознаем мотивов наших действий; но из этого, конечно не следует, что таких мотивов или причин вовсе не существует. «Если бы камень, падающий на землю, говорит Спиноза, – мог размышлять, то он наверное подумал бы, что падает на землю свободно, потому что он не знал бы истинной причины своего падения». В таком же положении находимся и мы: нам кажется, что если мы захотим, то действуем так, захотим – действуем иначе; нам кажется, что наши действия никакими причинами не определяются. Но только что приведенные примеры ясно показывают, что мы не должны обращаться к нашему самосознанию, потому что оно может нас обмануть. Итак, тот аргумент, что воля действует без мотивов, без причин, основан на весьма шатком доказательстве – нашем самосознании. Нам нужны, следовательно, другие доказательства.

Остановимся на метафизическом, утверждающем, что наше сознание или воля действует на наше тело. Мы видели, что такое воздействие воли на тело, которое нарушало бы закон причинности, невозможно. Таким образом все явления и физические, и психические одинаково подчиняются закону причинности; в мире психическом есть своя причинность, именно психическая; известные чувства вызывают другие чувства; мысли вызывают известные волевые движения; между ними существует необходимо известная закономерная связь, отрицать которую мы могли бы только у душевно больного. Этой закономерности подчиняются как наши внутренние, так и наши внешние действия.

Кроме того, есть целый ряд факторов, доказывающих, что человеческие действия, поступки человека подчиняются закону, что они необходимы, закономерны, законосообразны совершенно так же, как явления в мире физическом. Например, мы находим, что при известных условиях газы сжимаются, вода замерзает; и раз эти условия наступают, тотчас же произойдет и сжимание, и замерзание. Волевые действия подчиняются тому же иному закону и известная причина непременно вызывает известное действие. Это положение доказывается так называемой моральной статистикой, которая определяет количество браков, рождений преступлений, самоубийств. Возьмем эти цифры, и мы увидим, что они доказывают закономерность человеческих действий, т.-е. они доказывают, что на известное число жителей приходится известное число определенных действий и что эти действия находятся под влиянием каких-то причин и возникают с такою же необходи-

мость, с какою же ядро вылетает из пушки, когда в ней развиваются газы от разложения пороха. Факты эти были впервые указаны бельгийским ученым Кетле[1]. Он именно доказал, что волевые действия человека подчиняются известному закону. Оказывается из его исследований, что при данном состоянии известного общества ежегодное число браков, законных и незаконных рождений, самоубийств, преступлений остается постоянным к общему числу населения. Даже такое психическое явления, как рассеянность и забывчивость при написании адреса на письмах, совершается однообразно, как бы по закону природы. Доказано, что голод увеличивает число преступлений, уменьшает число браков; сильная эпидемия в роде холеры также их уменьшает; по окончании эпидемии они увеличиваются в той же прогрессии, в какой они раньше они уменьшались. Существует ближайшая связь между движением преступлений и проступков против собственности и падением или возрастанием цены на рожь. Можно даже предсказать, что, если в известный момент цена на хлеб поднимается на несколько копеек, то и количество преступлений непременно увеличится на известную цифру. Это показывает, с какой необходимостью происходят человеческие действия. Мне, напр., кажется, что я могу красть, могу и не красть, мне кажется, что это продукт моей собственной воли. Оказывается, нет. Есть силы, которые меня толкают на преступления, есть определенные причины, направляющие мое волевое действие[2].

---

[1] Quetelet A. Sur l'homme et le développement de ses facultés: ou, Essai de physique sociale. – Paris, 1835. На русск. яз. о моральной статистике с Майр (Майр Г. Законосообразности в общественной жизни. – Тамбов, 1884).

[2] Особенно интересны цифры самоубийств. Нам кажется, это акт совершенно произвольный, продукт нашей свободной жизни. Так же произвольным нам кажется и выбор средств, которыми можно лишать себя жизни: хочу – брошусь в воду, хочу – приму яд, хочу – повешусь, употреблю огнестрельное оружие или холодное. Но посмотрим, что покажут нам цифры. В Морселле собраны цифры за период от 1858-1878 гг. В Англии на 1 млн. жителей каждый год приходится следующее количество самоубийств: 66; 64; 70; 68; 65; 64; 67; 64 и т.д. Цифры эти до такой степени однообразны, что мы можем, напр., на основании цифр 1874 г. предсказать цифру самоубийств на 1875 г. Даже по отношению средств самоубийств – как вода, верёвка, огнестрельное оружие и проч. – царит удивительная правильность и однообразие. Напр., при помощи огнестрельного оружия лишило себя жизни в тот же период на то же количество жителей следующее число лиц: 3, 3, 3, 3, 3, 3, 3, 3, 3, 5, 3, 3, 3, 2, 4, 3, 3; при помощи яда: 6, 6, 6, 8, 8, 6, 6, 7, 7, 6, 6, 6, 6, 6, 7, 7. Однообразие и здесь поразительное. Обратите дальше внимание на такое явление, как развод. Разумеется, всякий скажет, что развод есть продукт нашей воли, нашего выбора. Но оказывается, что и здесь царит удивительное однообразие по годам и странам. Цифры колеблются совсем незначительно. Если мы возьмем страны, где брачное законодательство долгое время остается неизменным, там и число незаконнорожденных очень однообразно; во Франции за 9 пятилетний период от 1831-1870 гг. на 100 рожденных приходится незаконнорожденных 7,37; 7,42; 7,15; 7,16 и т.д. – однообразие, которое всякому беспристрастному исследователю должно казаться изумительным (цит. по Gizycki G. Moralphilosophie. – Leipzig, 1888. – S. 198-201). Выходит, что действие, которые мы считаем произвольным, на самом деле подчиняется такому же закону, как и все в мире физическом.

Нет сомнения, следовательно, что действия наши не суть продукты свободной воли, а они необходимы так же, как явления в мире физическом; и если мы думаем, что мы совершаем действия произвольно, то мы ошибаемся, на самом деле нами что-то повелевает. Сказать, что мы управляем своими действиями, это все равно, что сказать, что мы свободно носимся в небесном пространстве, в то время как в действительности мы не носимся, а наша планета и вместе с ней мы. Мы воображаем, что мы свободно совершаем наши действия; на самом деле волны мировых событий увлекают нас: в этой жизни мы являемся лишь жалкими автоматами. И трагизм нашего положения увеличивается еще от того, что мы чувствуем свободу, мы даже гордимся мнимой свободой, между тем как в действительности мы являемся лишь игрушкой в руках стихий. Вот размышления, к которым приводят только что рассмотренные факты. В следующей главе мы рассмотрим справедливы ли они.

Литература

Fonsegrive G. Essai sur le libre arbitre. – Paris, 1887.

Фонсегрив Ж. Опыт о свободе воли. – К., 1899.

Bain A. Mental and Moral Science. – London, 1872.

Бен А. Психология. – М., 1902-6.

Фалье М. Свобода и необходимость. – М., 1900.

О свободе воли // Труды Московского Психологического Общества. – Вып. III-й. – Статьи: Грота, Лопатина, Бугаева, Токарского и др.

Введенский А. И. Философские очерки. – СПб., 1901.

Виндельбанд В. О свободе воли. – М., 1905.

Müffelmann L. Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. – Leipzig, 1902. (Обзор новейших теорий о свободе воли в немецкой литературе и библиографии).

ГЛАВА XXVIII

О СВОБОДЕ ВОЛИ (КРИТИКА ТЕОРИЙ)

В прошлой главе мы рассмотрели как учение защитников свободы воли, так и учения противников ее. Мы видели, что защитники свободы воли, которые считали ее необходимой для того, чтобы человеку могли вменяться его действия, всячески старались доказать, что воля не подчинена закону причинности, что она является самостоятельным началом действий. Для этой цели они старались показать, что воля человека может действовать без мотивов, что она может выбирать между двумя безразличными действиями, что она, наконец, может действовать, не затрачивая энергию. Как мы видели, против этих аргументов противники свободы воли доказывали, что воля не может действовать без мотивов, что она не может действовать, не затрачивая известного количества энергии, что она не может быть беспричинной и что, как раз наоборот, факты моральной статистики убедительно доказывают, что волевые действия человека так же подчинены закону причинности, как и явления физической природы.

В настоящей главе я должен ответить на вопрос, кто же из них прав: те ли, которые признают свободу воли, или те, которые ее отвергают? Я на стороне тех, которые ее признают, хотя пользуюсь не теми аргументами для доказательства, которые обыкновенно приводятся. Я уже предчувствую то возражение, которое мне будет сделано по этому поводу. Мне скажут, конечно: «вы хотите доказать, что воля свободна, т.-е. что она беспричинна, что она не входит в механизм вселенной; но вам этого не удастся сделать в виду всеми признанной всеобщности закона причинности». На это я спешу ответить, что причинности воли отрицать я не предполагаю, тем не менее свободу воли думаю защищать. «В таком случае ваше доказательство утрачивает для нас интерес: другое дело, если бы вы взялись доказать, что воля беспричинна». Но на это мне остается заметить, что проблема свободы воли поставлялась в виду совершено особенных, специальных целей, главным образом этических, и, по моему мнению, может быть решена независимо от того, как мы будем решать вопрос о причинности воли.

Прежде чем перейти к изложению вопроса, я хочу указать на то обстоятельство, что факты моральной статистики, о которой я говорил в прошлой главе, вовсе не приводят к фатализму, как это может казаться на первый взгляд. На первый взгляд кажется, что действительно факты моральной статистики доказывают фатальность человеческих действий. В самом деле, как мы, напр., видели в прошлой главе, из того, что при увеличении цены на рожь неизбежно число преступлений возрастает, кажется, что в известный момент непременно известное число лиц должно совершить кражу; это действие должно совершиться с такою же необходимостью, с какою наступают известные физические события, когда возникают соответственные им причины. Как кажется, внешние события сами направляют действия человека: внешние события всецело и только одни определяют его действия, так что человек с его волей собственно есть ничто в деле совершения того или другого действия; воля человеческая получит известный толчок и совершит известное действие; сама же от себя она в этом случае ничего не привносит. Внешние события как бы принуждают человека совершить то или другое дейст-

вие; в этом смысле человек не может избежать необходимости совершить то или иное действие, в этом смысле действия его фатальны; а если так, то отсюда неизбежны все те последствия, о которых я говорил в конце прошлой главы.

Но мне кажется, что факты моральной статистики допускают толкования, делающие совершенно невозможным какой бы то ни было фатализм. Видимость фатальности человеческих действий происходит оттого, что при рассмотрении цифры моральной статистики получается впечатление, что человеческие действия определяются только лишь известной внешней причиной, а это происходит от того, что по самому характеру своих исследований статистик не обращает ни какого внимания на причины, касающиеся того индивидуума. Между тем такие причины существуют. Вот почему, когда психолог исследует такие массовые явления, как самоубийства, браки и т.п., то он должен исследовать, нет ли, кроме естественных и социальных причин, еще какой-нибудь индивидуальной причины, происходящих от их особенностей, которые присущи только действующему индивидууму.

Совершение того или другого действия может быть объяснено вполне только в том случае, если мы примем в соображение не только внешние социальные причины, но также и внутренние причины. Это именно и есть то, что называют личным фактором какого-либо действия[1]. Но что такое этот личный фактор? Поясню на примере. Предположим, идут два прохожих; встречается нищий. Один проходит, ничего не подав нищему, другой делает то же самое. Статистик, который задался целью определить доходность промысла нищих, отметил бы в своей записной книжке: «вот два прохожих, которые не подали нищему», но о внутренних причинах этого явления он решительно ничего не мог бы сказать. Может быть, один не подал нищему потому, что по природе своей безжалостный человек, а другой прохожий, хотя по природе своей и жалостливый человек, но не подал потому, что по принципу против уличной благотворительности. Вот два одинаковых действия, вызванные двумя совершено различными мотивами, происходящими от того, что личный фактор различен, в зависимости от различных характеров. Эти причины, принадлежащие личному фактору, часто совершенно не могут быть раскрыты, потому что действия их бывает скрыто. В этом смысле существует несомненное различие между физической причиной и психической или мотивом. Физическая причина может быть уничтожена другой причиной, или действие ее может быть изменено, но и в этом изменении всегда может быть найдено действие первой причины, даже величина ее может быть изменена, мотив же может определять и не определять волю; в последнем случае нельзя открыть никакого следа ее воздействия. Например, когда ядро вылетает из пушки, то оно находится под действием двух сил: силы земного притяжения и силы газов, толкающей его в горизонтальном направлении; хотя земное притяжение есть значительно более слабая причина, чем упругость газов, тем не менее воздействие его замечается в том, что путь ядра вместо того, чтобы быть горизонтальным, делается кривой линией. Совсем не то в действии психических причин или мотивов. Если я размышляю относительно того, идти ли мне к знакомым, или в театр, то в моем действии

[1] Ср. Вундт В. Лекции о душе человека и животных. – СПб., 1894. – С. 442-443.

никак нельзя открыть существование мотивов, побуждающих меня идти к знакомым. Вот почему в фактах моральной статистики никогда нельзя открыть существования различных побочных влияний, которые на самом деле всегда существуют; между тем исследование этих побочных влияний, принадлежащих исключительно нашему характеру, представляется делом в высокой мере важным.

Если мы пожелаем оценить должным образом статистические факты, то мы должны будем сказать, что в них имеются указания на социальные причины известного действия; что же касается индивидуальных причин, то они в статистических фактах отсутствуют. Факты моральной статистики только говорят, что в среднем умственное и нравственное состояние общества в данный период времени остается почти неизменным, а потому одни и те же внешние причины действуют приблизительно одинаковым образом; от того замечается такое однообразие в цифрах. Таким образом ясно, что факты моральной статистики доказывают только, что влияние социальных условий принадлежит к причинам, которые определяют волю, по сути ли они единственные или наряду с ними существует еще неопределенное число причин, об этом факты моральной статистики ничего нам не говорят.

Я привожу это рассуждение не для того, чтобы доказать, что воля беспричинна, а для того, чтобы показать, что в определении человеческих действий существенную роль играет еще и внутренний фактор, это именно его характер, его индивидуальные способности. Следовательно, при оценке фактов моральной статистики мы должны принять в соображение и то, что мы называем личным фактором; он играет очень существенную роль в созидании того или иного действия и находится в зависимости от нашего характера.

Повторяю, я вовсе не желаю доказывать, что воля беспричинна; напротив, я утверждаю то, что я и раньше говорил, именно, что психологически нельзя никак доказать, что воля может действовать без причин. Признать волю беспричинной мы не можем еще и потому, что существует в психической области особая причинность, которую называют психической. Что такая причинность на самом деле существует, показывает закономерность в психической жизни действующего индивидуума, благодаря которой мы можем более или менее точно предугадать человеческих действий, а это было бы невозможно, если бы в психической сфере не действовала причинность, т.-е. если бы в действиях человека царила случайность, и известные причины не вызывали более или менее постоянно одни и те же действия. Если бы сегодня человек под влиянием определенных причин действовал так, а завтра иначе, то мы сказали бы, что действия таковы, что мы можем их предугадать до известной степени, то это позволяет нам сказать, что они законосообразны.

Если, таким образом под свободой понимать беспричинность воли, то свобода с этой точки зрения невозможна. Но следует ли отсюда, что она вообще невозможна? Мне кажется, что нет. Чтобы убедиться в этом, нам следует вспомнить, каков был первоначальный смысл проблемы свободы воли; рассмотрим, для чего философы поднимали вопросы о свободе. Оставим все позднейшие метафизические и психологические надстройки, специально созданные для доказательства этой теории, и мы увидим, что за этой проблемой остается еще этический смысл:

вменяется ли человеку его грех, ответствен ли он за свои поступки вообще. Мне кажется, что с этой точки зрения свобода воли может быть защищена с сохранением первоначального смысла.

Чтобы устранить возможные недоразумения, я считаю нужным напомнить об ошибке, в которую обыкновенно впадали и противники, так и защитники свободы воли. Именно, обыкновенно отожествляли свободу с беспричинностью или случайностью и ей противополагали понятие причинности, которую отождествляли с необходимостью, между тем как на самом деле понятия свободы и необходимости не противоречащи, а вполне друг с другом совместимы.

Философы, которые доказывали свободу воли, думали, что только при признании беспричинности ее в вышеуказанном смысле можно считать человека ответственным за его деяния. Если беспричинности воли нельзя доказать, то его действия не зависит от него, следовательно, его действия не могут быть ему вменяемы. Я думаю, что для того, чтобы доказать, что человеческие действия ему вменяемы, вовсе нет надобности доказывать, что его действия беспричинны, по моему мнению, действия человеческие могут быть необходимы, законосообразны, они могут подчиняться закону причинности и тем не менее они могут быть свободными, т.-е. быть вменяемыми. Так понимали отношение свободы и необходимости такие философы, как Кант, Шопенгауэр, Милль, Паульсен и Вундт. Для того, кто не поймет, что свобода и необходимость суть соединимые понятия, истинный смысл этического понимания свободы воли будет недоступен.

Сущность той теории свободы воли, которую я предполагаю защищать, заключается в доказательстве свободы из существования в нас чувства ответственности. Чувство ответственности представляется моему сознанию следующим образом. Во мне живет сознание моего «я». Когда говорю, что «я» совершил известные действия, то у меня в сознании является представление этого «я». Это «я» я знаю, как личность, характеризующуюся совершенно определенными признаками. Я думаю о моем «я», имеющем известное имя, фамилию, известный внешний облик, т.-е. наружность, одежду, рост, известное общественное положение, известное прошлое, известные особенности характера: то, что он мягкий, спокойный или жестокий, раздражительный и т.п. Все эти признаки и многие другие приходят мне на память, когда я говорю о моем «я», совершившем известное действие. Кроме того, когда я думаю, что «я» совершил известное действие, то я при этом думаю, что я совершил это действие потому, что обладаю известным характером; обладай я иным характером, я бы этого действия не совершил. Вчера меня обидели грубым словом; сегодня я вспоминаю об этом, я вспоминаю, что не дал отпора своему противнику, и думаю: «будь я иным человеком, будь у меня другой характер, я бы, конечно, постоял за себя»... Я чиновник, меня захотели подкупить, и я согласился взять взятку. Теперь я раскаиваюсь в этом, боясь опасных последствий, и думаю себе: «не будь я таким корыстным, то я бы этого, конечно, не стал делать». Таким образом ясно, что причиной известного действия я считаю те или другие индивидуальные особенности моего «я», те или другие особенности моего характера. Поэтому-то характер или то, что выше было названо личным фактором, мне представляется главной причиной моих действий. Отсюда легко понять, как мы должны ответить на вопрос, могут ли личности вменяться ее действия?

Если бы действия личности определялись только лишь социальными или вообще внешними причинами, как это, кажется, следует из факторов моральной статистики, то индивидууму его действия не могли бы вменяться, так как ведь он не является причиной, а что-то внешнее. Но это возражение неправильно потому, что, кроме внешних причин, на совершение известного действия определяющим образом влияют и те или другие особенности его характера. Да к тому же в сознании действующего субъекта никогда не появляются те внешние причины, которые побуждают его к действию, а исключительно только лишь внутренние, т.-е. особенности его характера. Вот почему чувство ответственности вполне соединимо с учением о причинности воли в том смысле, как этому учит моральная статистика.

По статистике выходит, что даже поступки, кажущиеся совершенно произвольными, в действительности как бы заранее предопределены социальными или вообще внешними условиями. Тем не менее, этот факт предопределенности не может привести к фатализму, потому что эти внешние определяющие причины, действующие в каждом отдельном случае, не могут быть ясны для самого действующего индивидуума: он не может думать, что над ним тяготеет рок. Как бы он ни был убежден в необходимости, с которой наступают его деяния, ему никогда не придет в голову оправдывать свой поступок этой необходимостью[1]. Если бы он это попытался сделать, то, наверное, показался бы очень смешным в наших глазах. Сохранился из греческой жизни времени стопкой следующий рассказ. Какой-то слуга совершил кражу и был в этом уличен. Хозяин собирается его наказать. Тогда слуга обращается к нему с речью, в которой доказывает, что он не виновен, потому что судьба предназначила, чтобы он совершил кражу, т.-е., другими словами, он считал, что его вина ему не вменяема, так как конечной причиной его действия была судьба. Хозяин, впрочем, нашел очень остроумный выход из этого положения. «В таком случае, – сказал он, – судьба предназначила, чтобы я наказал тебя за совершенную тобою кражу».

Всякий согласится с тем, что совершение действий сопровождается сознанием действующего лица, что «при данных обстоятельствах, след., под действием определивших его мотивов, вполне был возможен совершенно иной, даже вполне противоположный поступок, который и мог бы осуществиться, если бы только он был другим человеком... Ответственность, которую он сознает... падает на его характер: за него человек чувствует себя ответственным, за него делают ответственным и другие»[2]. Это значит, что, хотя наши действия, рассматриваемые объективно, и подчинены всецело закону причинности, хотя они в этом смысле и необходимы, но тем не менее мы свободны, т.-е. ответственны за наши действия, и это станет для нас особенно ясным, если мы рассмотрим ближе связь понятия о нравственной свободе с понятием ответственности за наши поступки и за наш характер.

Между ними существует несомненная связь, и этой связью объясняется справедливость наказаний, так как сознание ответственности, присущее всякому лицу, приводит к воздержанию от одних действий и к совершению других.

---

[1] Слова Шопенгауэра.

[2] Шопенгауэр А. Свобода воли и основы морали. – СПб., 1896. – С. 96. Schopenhauer A. Arthur Schopenhauer's Sämmtliche Werke. – Leipzig, 1891. – S. 472.

Я говорю, наказание справедливо, потому что человек, благодаря ему, может воздерживаться от одних действий и совершать другие, между тем есть ученые, которые относительно справедливости наказания склонны утверждать как раз обратное. Они рассуждают следующим образом. Наши поступки суть результат особенностей нашего характера, а наш характер в свою очередь есть результат нашей физической организации, нашего воспитания, общественной среды. Эти внешние обстоятельства создают характер человека, изменить который они не в состоянии. Отсюда легко понять его совершенную невменяемость. В самом деле, если наши поступки обусловливаются нашим характером, а наш характер делается не нами, а для нас общественными обстоятельствами и физическою организацией, то вся ответственность за наши поступки должна лечь на тех, кто создавал наш характер, т.-е. на общественные обстоятельства или на само общество[1]. По этой теории выходит, что человек не наказуем, так как все то, что он совершает и может совершить, является продуктом различных посторонних условий; не человек должен быть наказуем, а общество. Если вообще следует говорить о наказании, то только лишь о наказании причины, т.-е. в данном случае общества; а так как это не может быть осуществлено, то «мы поступили бы всего лучше, говорит один из писателей этого направления, если бы никого не судили и не осуждали; спустя несколько столетий, когда человечество будет лучше, мудрее и счастливее, чем оно есть теперь, на уголовные процессы настоящего времени будут смотреть приблизительно с такими же самыми чувствами, с какими мы теперь смотрим на процессы о ведьмах или инквизиционные процессы». По этой довольно распространенной теории выходит, что наказание вообще должно быть совершенно устранено из человеческой жизни. Но, как кажется, это рассуждение совершенно не верно.

Когда мы обсуждаем какое-либо явление или действие, то мы должны рассмотреть, для чего оно существует, какая цель им достигается: каждое явление или действие должно оправдываться теми целями, которым оно удовлетворяет. И именно можно легко показать, что происхождение и цель наказания находятся в самой тесной связи с благом общественной точки, и, разумеется, только с этой точки зрения и могут быть рассматриваемы его справедливость и целесообразность. Наказывать, делать ответственным имеет смысл только лишь человека, как члена социальной среды, для достижения целей общественного блага.

Что наказание справедливо, можно показать из его происхождения или цели. Мы знаем, что как на первоначальной, так и на высшей стадии развития общественной жизни необходимо должны существовать известные нормы или законы, которым должны подчиняться отдельные индивидуумы. Неповиновение этим законам должно приводить за собой наказание; наказание или угроза наказания должны удерживать того или иного члена общества от совершения преступления. Каждый индивидуум, имеющий более или менее ясное сознание существующих норм, знающий, что влечет за собой неповиновение этим нормам, должен считаться ответственным за неповиновение им, и в этом смысле наказание вызывается общественной необходимостью. Тот или другой индивидуум может страдать

[1] Милль Дж. С. Система логики. – СПб., 1865.

недостатком способностей, сдерживать свои влечения и порывы, и поэтому мысль о наказании может приводить его к обсуждению страстей и порывов, к развитию привычки к труду и т.п. Словом сказать, цель наказания есть нравственная; оно имеет целью удерживать противообщественные порывы и таким образом способствовать поднятию нравственного уровня[1]. Таким образом наказание может считаться оправданным, а если кто-нибудь станет все-таки утверждать, что раз общество виновато, оно и должно быть наказуемо, то на это можно ответить следующими словами одного юриста: «Насколько преступление является продуктом условий, лежащих в самом социальном организме, общество может бороться с ним, изменяя сами условия своего быта; насколько оно является проявлением индивидуальной воли, оно может противодействовать ему наказанием»[2]. Эта мысль вполне справедлива и указывает на то, что в причинах, определяющих человеческие действия, мы различаем два фактора – личный и внешний, в данном случае общественный. Личный фактор мы вменяем человеку, а общественный не вменяем, но стараемся его всячески устранить, видоизменить.

Таким образом наказание целесообразно, но достигать цели оно может только потому, что человеку присуще чувство ответственности, которое вообще может существовать только лишь при наличности определенных психологических условий, о которых я скажу ниже. Теперь отвечу на одно выражение, которое обыкновенно приводится против теории причинности воли.

Обыкновенно против теории причинности воли возражают следующим образом. Если человеческие действия подчинены причинности, то мы должны придти к фатализму, могущему оказать самое пагубное влияние на человеческую волю, потому что в самом деле, если человек находится в положении восточного фаталиста, который думает, что бесполезно противиться тому, что будет, – оно случится, как бы он ни старался тому воспрепятствовать, – то он, конечно, предастся полной пассивности.

На самом же деле признание причинности человеческих действий вовсе не приводит к этому выводу. Это легко видеть из рассуждений Д.С. Милля, одного из самых выдающихся защитников теории причинности воли. Ему также сначала казалось, что теория необходимости приводит к фатализму. «Вероятно, что те, которые придерживаются теории необходимости, в своих чувствах более или менее фаталисты», говорит Д.С. Милль. «Фаталист верит не только в то, что все, что случится, будет неизбежным результатом своих производящих причин, но что, кроме того, бесполезно противиться тому, что будет: оно случится, как бы мы ни старались ему воспрепятствовать»[3]. Но такого рода чувства, по мнению Милля,

---

[1] Само собою разумеется, что, когда я говорю о наказании, то я имею в виду, конечно, наказание не в его грубой форме, как, напр. телесное наказание или заключение в тюрьму, но имею в виду вообще те неприятные последствия, которые связаны с совершением противообщественных действий; сюда могут относиться и такая форма наказания, как обсуждение общественного мнения и т.п.

[2] См.: Таганцев Н. С. Русское уголовное право. – СПб., 1902. Ср. Mill J. S. An Examination of Hamilton's Philosophy. – Boston, 1866.

[3] Милль Дж. С. Система логики. – СПб., 1865. – Кн. VI, гл. II. – С. 249.

являются результатом ассоциации с понятием необходимости. Употребление слова необходимость для обозначения причинной связи вещей вызвало иллюзию, что между причиной, действующей на человеческую волю, и действиями человека существует необходимая связь: причины как бы принуждают человека действовать так или иначе[1].

Надо заметить, что даже во внешней природе действия не следуют друг за другом с той необходимостью, как это кажется на первый взгляд. Нам кажется, что, если дана какая-либо причина, то за ней необходимо будет следовать известное действие; но мы забываем, что в определении того или другого действия участвуют несколько причин, из которых одна или совсем уничтожает или вообще подавляет действие других причин. Точно таким же образом и в человеческой жизни одни побуждения или мотивы действуют вместе с другими, из которых одни способны подавлять другие. Из этого следует, что мы иногда можем действовать вопреки нашим господствующим склонностям и стремлениям, т.-е., другими словами, действовать вопреки нашему врожденному характеру. Это значит, что мы можем изменять наш характер или вообще воздействовать на него; а это обстоятельство совершенно избавляет нас от фаталистического взгляда на человеческие действия. «Приверженец теории необходимости, признающий, что наши действия зависят от наших характеров, а наши характеры от нашей организации, от воспитания и от наших обстоятельств, способен с большим или меньшим сознанием стать фаталистом в отношении к своим собственным действиям и думать, что его природа такова, или что его воспитание и его обстоятельства так образовали его характер, что ничто не может воспрепятствовать ему чувствовать и действовать совершенно особенным образом, или, по крайней мере, что этого не могут сделать его собственные усилия»[2]. Но это, как мы только что видели, Милль не считает правильным. Мы не получили от природы, по мнению Милля, характера совершенно сформированного, в котором мы ничего не смогли бы изменить. Напротив, употребляя соответствующие средства, мы можем улучшить наш характер, мы нравственно обязаны работать над его усовершенствованием. Человеческий характер образуется условиями его существований (включая туда его особенную организацию), пожелание человека придать ему тот или другой вид есть также одно из таких условий и притом из довольно влиятельных. Мы можем видоизменять наш характер, если мы этого пожелаем. Это чувство способности видоизменять наш собственный характер есть именно чувство нравственной свободы, о которой мы имеем сознание[3].

Сторонники необходимости думают, что человек появляется на свет с известным характером, который определяется различными условиями: его физической организацией, его воспитанием, внешними условиями; он совершенный раб внешних условий, и, разумеется, он действует под влиянием давления своего характера. Его действия необходимо предопределены его характером, который в свою очередь определяется целым рядом внешних условий, а из этого следует, что

[1] Там же. – §33.
[2] Милль Дж. С. Система логики. – СПб., 1865.
[3] Mill J. S. An Examination of Hamilton’s Philosophy. – Boston, 1866.

собственно внешние условия всецело определяют человеческие действия. Но Милль находит, что наш характер не представляет на самом деле чего-либо абсолютно неизменного: в нашем сознании он представляется чем-то способным изменяться под влиянием наших собственных усилий, а это значит, что действия человеческие не необходимы в фаталистическом смысле, а напротив, человек свободен. И вот Милль, который признавал причинность человеческой воли, находил возможным признавать свободу воли в смысле возможности влиять на свой характер или изменять его. Так как человек обладает такою способностью, то в этом смысле и воля его должна быть признана свободной. «Только тот чувствует себя нравственно свободным, кто сознает, что его привычки и искушения не властвуют над ним, что он сам господин над ними, что, если он подчиняется им, то все-таки с сознанием возможности противодействия»[1].

Мы, таким образом незаметно подошли к признанию свободы воли в этническом смысле. Но так как свободу воли в этом смысле я признаю в то время, как признал подчиненность человеческих действий закону причинности, то необходимо ближе разъяснить отношение защищаемой мною свободы к причинности человеческих действий.

Прежде всего, та свобода, о которой я говорю, возможна только лишь при признании причинности человеческих действий, и не трудно понять, почему. Если бы человеческие действия не подчинялись закону причинности, то человек не мог бы быть ни порицаем, ни одобряем за свои поступки. Если бы человек один раз под влиянием известных причин поступал так, другой раз под влиянием тех же причин стал бы действовать иначе, то само собою разумеется, что в его душевной жизни воцарялся бы такой хаос, что мы совершенно не были бы в состоянии предугадывать его действий и еще меньше вменять их ему. В самом деле, если мы говорим, что у человека воля подчинена закону причинности, то мы разумеем, что у него за известными действиями в большинстве случаев приблизительно постоянно следуют другие, более или менее определенные действия: действия такого человека могут быть более или менее предугаданы. Если же в его действиях такого рода закономерности нельзя усмотреть, то нужно думать, что такой человек ненормален. Следовательно, моралист не только должен искать беспричинности воли, а как раз напротив, должен признать, что воля подчинена закону причинности.

Заметивши это, мы можем перейти к рассмотрению того положения, что в нас есть чувство ответственности, есть сознание того, что мы или наш характер есть истинная причина данного действия. Это-то чувство ответственности и есть причина того, что мы волю считаем свободной.

Вот собственно то, к чему стремились моралисты всех времен; свобода воли является необходимым последствием признания в человеке чувства ответственности. Психологически само существование чувства ответственности объясняется тем, что человек в своих действиях чувствует себя независимым от внешней природы, причиной своего действия он считает не внешнюю природу, а исключительно свой характер. Кроме того, он сознает, что и характер его не зависит ис-

[1] Милль Дж. С. Система логики. – СПб., 1865.

ключительно от каких-либо внешних причин, а может быть им же видоизменен. Каждый человек обладает известным характером, т.-е. известными индивидуальными психическими особенностями, благодаря которым он в том или другом случае поступает известным образом благодаря тому, что обладает известным характером. Обладай он иным характером, он и действовал бы совсем иначе. Кроме того, он обладает сознанием личности, благодаря которому все отдельные переживания относятся к одному центру, к одному «я». Когда кто-нибудь совершает какое-либо действие, то у него существует сознание, что это именно он, определенная личность, имеющая определенное имя, вид, наружность, известное прошлое, совершает это действие. То обстоятельство, что действующая личность в момент совершения действия сознает, что именно она действует, а не кто-нибудь другой, – эта способность связывает настоящее с прошлым и производить то, что мы вменяем личности хорошие и дурные поступки. Мы вменяем – это значит, мы одобряем те или другие хорошие поступки и порицаем те или другие поступки дурные. Цель вменения, как я уже сказал выше, состоит в том, чтобы личность, благодаря способности связывания настоящего с прошлым, приписывая данное действие себе, стала бы избегать одних действий и стремиться к совершению других. Следовательно, сознание личности, сознание нашего «я» есть необходимое условие свободы; если при совершении действия у действующего лица нет ни того, ни другого, отсутствует сознание «я», то мы его действия не считаем свободными.

Отсюда легко понять, отчего, например, животные невменяемы, отчего мы не можем им приписать свободы. Оттого, что жизнь их не связана в одно целое, не представляет того единства, которое необходимо для того, чтобы животное обладало самосознанием. Жизнь животного сводится к известной группе влечений, друг с другом совершенно не связанных; влечения вчерашнего дня не связываются с влечениями сегодняшнего, нет одного центра, который объединил бы все эти побуждения в одно целое; поэтому у животных нет самосознания, нет идеи личности, и поэтому они не могут быть вменяемы. В них нет того единства сознания, которое делало бы возможным их вменение. Совершенно таким же образом и ребенок в известную пору его жизни, пока он не обладает самосознанием, полным сознанием своего «я», до тех пор он не ответственен за свои действия. Мы не можем сказать, что ребенок в эту пору жизни обладает свободой воли. Надо думать, что животные не могут выработать в себе идеи личности оттого, что в них отсутствует способность разумного мышления, которая теснейшим образом связана со способностью речи; а так как эта последняя у животных отсутствует, то у них отсутствует и способность созидания идеи о «я». «Животные побуждаются к деятельности посредством влечения, говорит Паульсен. Животное видит добычу, слышит приближение врага: восприятия непосредственно освобождают соответствующие движения: движения преследования, самозащиты. Размышление, сравнение, решение находятся лишь в зачаточном состоянии даже у высоко стоящих животных, а для человека характерны именно эти последние способности. Он определяет свои действия посредством решений, решения суть результат размышлений. В размышлении сопоставляются многие возможные действия или пожелания с конечными целями собственной и общественной жизни. Человек определяется не посредством влечений, но посредством мысли о цели. В мыслях о

цели человек соединяет воедино всю свою деятельность и об отдельных действиях решает из идеи целого. Животная жизнь распадается на множество отдельных бессвязных действий. Человеческая жизнь связывается воедино одной идеей. Единство самосознания или совесть производят постоянный контроль над цельными чувствами, стремлениями, действиями, мыслями. Эта способность определяется посредством до своей жизни и есть собственно то, что мы называем свободой воли»[1].

Ясно, что, говоря о свободной воле, я имею в виду, конечно, разумную волю, т.-е. волю, которая соединяется с мышлением в понятиях, а это, другими словами, значит, что дело идет только лишь о человеческой воле, ибо только человек обладает разумным мышлением, только у него может быть идея личности, только о его действиях можно говорить, как о свободных и несвободных[2].

Таким образом я бы мог в следующих выражениях резюмировать защищаемую мной теорию. На вопрос, свободна ли человеческая воля, или же нет, я отвечаю в утвердительном смысле. По моему мнению, человеческая воля свободна, но не в том популярном значении слова, что она беспричинна, а в том, что наше «я» само является причиной пред судом нашего сознания; мы или наше «я» есть истинная причина нашего действия. Так как мы в наших нравственных действиях стремимся к осуществлению тех или иных идеалов, то мы и нашу личность представляем себе осуществляющей эти идеалы, или их носительницей, мы стремимся совершать только те действия, которые отвечают идее нашей личности; мы стремимся действовать независимо от случайных чувственных побуждений, а всякое действие стремимся привести в связь с представляемым нам идеалом.

Уже из этого легко понять, что воля и свобода вовсе не суть понятия синонима: нельзя сказать, что где есть воля, там непременно должна быть свобода; только воля, обладающая известным признаком, может быть названа свободой, так что у одного человека воля может быть названа более свободной, у другого менее.

---

[1] Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889. Mackenzie J. A manual of Ethics. – London, 1900.

[2] На это могут сказать, что и у животных может быть ясное сознание того, что следует делать и чего не следует делать, а в действительности они способны воздерживаться от того или другого действия, если только выдрессировать их в этом направлении. Но этот факт, который, конечно, никто не станет отрицать, ровно ничего не доказывает, потому что животное может воздерживаться от того или другого действия не потому, что у него есть сознание личности, а только из воспоминания могущих возникнуть страдания. Животное не может рассуждать таким образом: «вот я, собака такая-то, живу у того-то, связана такими-то и такими-то обязанностями, имею такое-то и такое-то прошлое и т.п.». Скорее можно сказать, что собака рассуждает так: «я знаю, что всякий раз, как я совершала это действие, следовало причинение мне страданий, по всей вероятности, произойдет то же самое и в настоящее время». Следовательно, факт дрессировки отнюдь не говорит о появлении сознания личности животных, а вместе с тем и сознания свободы.

Вполне свободен только тот человек, который действует согласно идеалу, согласно идее своей личности[1].

Слово свобода в применении к данному случаю хотя и употребляется не в общепринятом смысле, однако может быть приведено с ним в согласие. Если человек все более и более определяется самим собою, своим идеалом, своею личностью, а не чем-либо, вне его лежащим, то это значит, что он освобождается от влияний внешних условий, а определяется все больше и больше своим «я». Это значит, что он становится все более и более свободным.

Свобода человека, как существа разумного, есть его способность определяться к действию независимо от чувственных побуждений, и кажется, что в этом случае мы можем с полным правом употреблять слово свобода: именно оно указывает на способность человека не делаться зависимым от внешней природы, а определяться лишь внутренними причинами, именно идеей своей личности. Оттого человека, который освободился от влияния страстей, мы называем человеком свободным, а человека, который подчиняется им, мы называем рабом своих страстей. В этом случае мы имеем истинное применение слова «свобода», как независимость от чего-то внешнего, принудительного и определяемого нашим внутренним «я», за которое мы и делаем себя ответственными и благодаря которому мы обладаем чувством ответственности.

На это мне могут заметить следующее: «если вы признаете, что человеческая воля не беспричинна, что она входит в общую цепь мировой причинности, то признаваемая вами свобода есть иллюзия». На это возможное возражение я замечу, что здесь иллюзии никакой нет. Вопрос о свободе воли философы обыкновенно неправильно понимали; они думали, что для свободы необходимо, чтобы она не входила в мировую причинность, а между тем в этом нет никакой надобности. Многие, употребляя в этом случае термин иллюзия, хотят этим как бы сказать, что, свобода воли есть иллюзия, как бы своего рода обман, то человек должен стремиться к тому, чтобы возможно скорее отрешиться от этого обмана и признать себя несвободным и, разумеется, признать все фактические последствия, связанные с этим признанием. Но это неверно вот почему. Свобода воли была бы иллюзией в том случае, если бы воля в своих действиях должна была казаться нам независимой от всеобщей мировой причинности. Напр., какая-нибудь линия кажется нам короче, чем она есть на самом деле; мы говорим, что в этом случае мы имеем дело с иллюзией, потому что эта линия должна нам казаться длиннее. Но должна ли воля казаться нам независимой от всеобщей причинности? Воля перед судом самосознания не должна быть вне зависимости от мировой причинности. Следовательно, если бы даже научно было бы доказано, что воля входит в мировую причинность, то из этого не следовало бы, что свобода воли есть иллюзия[2].

Лучшие философы признавали, что свобода воли соединима с её причинностью. Мы уже видели, что так понимал свободу, например, Кант. «Неотразимый

---

[1] Идею нравственной свободы в русской литературе защищал проф. Н. Я. Грот. См.: Грот Н. Я. О свободе воли. – М., 1889. – С. 1-96.

[2] Нужно заметить, что такого доказательства полной определённости волевых действий не существует.

факт, – говорил Вундт, – что мы имеем сознание свободы, делает невозможным всякий фатализм, если мы допустим, что даже то сознание свободы должно быть признано заключенным в общую связь причинности. Ибо сознание свободы, которое мы носим в себе, говорит, что мы свободны действовать без внешнего или внутреннего принуждения, доходящего до нашего сознания, но оно не говорит, что мы действуем без причины». Точно таким же образом рассуждает Д. С. Милль, который также признает причинность воли[1].

Легко видеть, что я признаю свободу человека и в то же время нахожу возможным допустить, что человеческие действия подчинены закону причинности; короче сказать, я присоединяюсь ко взгляду тех, которые считают возможным совмещение свободы и необходимости.

Литература

Милль Дж. С. Исследование философии Гамильтона. – СПб., 1869.

Милль Дж. С. Система логики. – СПб., 1865.

Шопенгауэр А. Свобода воли и основы морали. – СПб., 1896.

Вундт В. Лекции о душе человека и животных. – СПб., 1894. – Лекц. XXIX.

Ланге Ф. А. История материализма. – СПб., 1899. – Т. II, отд. III (о моральной статистике).

Риль А. Теория науки и метафизики. – М., 1887.

Дробыш. Нравственная статистика. – СПб., 1867.

Некрасов Н. А. Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности. – М., 1902. (Содержит критику ходячих воззрений на моральную статистику).

Ферстер Ф. Свобода воли и нравственная ответственность. – М., 1905.

Джэймс У. Зависимость веры от воли. – СПб., 1904.

[1] См.: Wundt W. Vorlesungen über die Menschen und Thierseele. – Leipzig, 1863. Ср. след. слова Милля: «Смешение идей, которое производит то, что подчинение волевых действий человека закону причинности кажется несовместимым со вменяемостью, должно быть признано одной из ошибок притом словесного характера». Mill J. S. An Examination of Hamilton’s Philosophy. – Boston, 1866.

ОТДЕЛ VI. ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

ГЛАВА XXIX

ПОНЯТИЕ О БОГЕ

В первой главе мы видели, что философия должна решить вопрос о том, что представляет собою мир как целое, есть ли он что-либо случайное, бессмысленное, нечто вроде вещи, существование которой не имеет никакого смысла, или он живет, развивается и направляется к заранее намеченной цели. Мы видели, что мир представляет собою единое целое, систему, и поэтому можно предположить, что он в своем развитии стремится к определенной цели, поставляемой разумной волей.

Теперь возникает вопрос, можно ли доказать существование разума, поставляющего цели, и каково его отношение к миру?

Философский вопрос о том, существует ли нечто, дающее направление миру, жизни вселенной, каковы его свойства и т.п., совпадает с религиозным вопросом о том, существует ли божество и какие свойства мы должны ему приписать?

Прежде всего, мы рассмотрим, какие существовали основания для признания бытия Бога. С древнейших времен философы предлагали «доказательства бытия Бога», которые носят специальные названия.

В средневековой философии существовало доказательство бытия Бога, известное под именем онтологического. Первоначально оно было предложено Ансельмом Кентерберийским (1033-1109)[1], а впоследствии было принято Декартом[2], а также Лейбницем[3]. Оно сводится к следующему. Для того, чтобы доказать бытие Бога, мы должны рассмотреть то понятие Бога, которое находится в нашем сознании, и в самом содержании этого понятия мы найдем доказательство его существования. В самом деле, каково содержание этого понятия? Понятие о Божестве есть понятие о существе совершенном, это понятие о таком существе, выше которого и представить себе ничего нельзя. Но если в нашем уме есть понятие о существе наисовершеннейшем, то такое существо необходимо должно и существовать, потому что, если бы оно существовало только в нашем уме, то оно не было бы существом всесовершенным, ибо реальное существование может быть названо совершенством в сравнении с существованием только в нашем уме. Следовательно, в самом понятии всесовершеннейшего существа уже содержится признание его реального бытия. Таким образом из понятия о Боге вытекает признание реальности его.

Но что сказать о доказательстве этого аргумента? Он много раз был опровергаем, но самое отчетливое доказательство несостоятельности этого аргумента мы находим у Канта[4]. По онтологическому аргументу, бытие есть как бы признак,

---

[1] См.: Ueberweg F. Geschichte der Philosophie. – Berlin, 1905. – B. II. – §23.

[2] Декарт Р. Метафизические размышления. – М., 1950. См. также Kuno Fischer. Geschichte der neueren Philosophie. – München, 1878.

[3] Куно Фишер. Лейбниц, его жизнь, сочинение и учение. – СПб., 1905. – С. 562-3.

[4] Рассмотрение доказательств относительно бытия Бога находиться в критике чистого

который может входить в содержание какого-либо понятия или не входить. Если оно необходимо входит, то получается понятие наиреальнейшего существа. Но ошибка этого аргумента заключается, по мнению Канта, в том, что бытие никогда не может входить в содержание понятия наряду с другими признаками. Бытие не есть такой признак, который мы можем придать только предметам возможного или реального опыта. Бытие есть данность предмета со всеми его признаками. Насколько совокупность признаков предмета не находится в зависимости от бытия, показывает то, что понятие не лишится ни одного из своих признаков, если его лишить признака бытия, и наоборот; если какому-либо понятию придать признак бытия, то его содержание совсем не увеличится. Сто «действительных» талеров имеют не большее содержание, чем сто возможных. Из этого ясно, что реальный предмет и мыслимый или возможный в логическом отношении, совершенно друг с другом тождественны. Поэтому у нас в уме может находиться понятие наиреальнейшего существа, но из этого не следует, что оно должно быть реальным; оно может оставаться только возможным, только мыслимым. Другими словами, из содержания понятия никак нельзя заключить к реальности этого понятия[1].

Космологическое доказательство бытия Бога исходит из того, что мы для всякого явления ищем соответствующую ему причину. Если мы, например, нашли причину какого-либо явления, то мы будем искать причину этой найденной причины и т.д. Такое искание причин могло бы продлиться до бесконечности, потому что ум человеческий может остановиться в своих исканиях причин только тогда, когда им найдена такая причина, для которой уже не существует причины, которая в этом смысле является cause sui[2]. Эта последняя причина и есть собственно абсолютная причина мира или Божество. В этом доказательстве мы приходим к безусловному от признания условного, мы приходим к признанию необходимого от признания случайного. Если существует нечто, обусловленное другим, то должно быть существо, которое не зависит от других и которое существует необходимо. Это тот аргумент, который Лейбниц назвал argumentum a cotangential mundi[3].

Этот аргумент также был отвергнут Кантом. Именно он находил, что понятие причинности в этом доказательстве выходит за пределы опыта и применяется к миру трансцендентному между тем, как оно по существу может быть применяемо только к миру опыта. Если для мира опыта справедливо, что все случайное должно иметь причину, то для мира взятого в целом, может быть совсем несправедливо, что оно должно иметь трансцендентную причину. Поэтому те, которые пользуются этим аргументом, дополняют его следующим рассуждением: абсолютно необходимое существо, то есть причина всего случайного, должно представлять собой совокупность всей реальности, необходимое существо должно быть наире-

---

разума: Куно Фишер. И. Кант. – СПб., 1901. – С. 557-568. Паульсен Ф. Иммануил Кант. – СПб., 1899. – Кн. 1-й.

[1] На недостаточность этого кантовского опровержения указывает Паульсен Ф. И. Кант, его жизнь и учение. – СПб., 1899. – Кн. 1-я, отд. 1-й.

[2] Т.-е. причина самой себя.

[3] Т.-е. аргументировать случайности мира.

альнейшим существом. Но если обратить это предложение, то мы получим предложение: «то существо, которое есть совокупность всей реальности, существует абсолютно необходимо», а это предложение представляет собою собственно онтологический аргумент, несостоятельность которого мы уже видели выше.

Физико-теологическое или телеологическое доказательство бытия Бога исходит из факта целесообразности устройства природы. Повсюду в природе мы усматриваем целесообразность. Эта последняя совершенно чужда предметам природы, если они взяты сами по себе. Следовательно, мы должны допустить существо разумное, которое и производит эту целесообразность[1].

Кант находил, что, если бы этот аргумент имел доказательный характер, то он доказывал бы только, что есть разумное существо, которое придает порядок миру, но этим не доказывалось бы, что это существо должно быть также и творцом мира. Поэтому физико-теологическое доказательство нужно дополнить космологическим и сказать, что существо, которое мы признаем, есть причина содержания мира; оно должно быть существом, совершенство которого соответствует совершенству мира. На это можно возразить, что в мире не существует никакого абсолютного совершенства, а потому причина мира должна быть признана очень совершенной, но не абсолютно совершенной. Для того, чтобы получить понятие наисовершеннейшего существа, мы должны от случайности эмпирического бытия перейти к признанию необходимости первой причины, а отсюда к понятию всереальнейшего существа. Таким образом физико-теологическое доказательство через космологическое приходит к онтологическому. Так как оба последние отвергаются, то отвергается и физико-теологическое.

Наконец, сущность морального доказательства бытия Бога заключается в следующем.

В нас имеется моральный закон, который содержит в себе абсолютное требование. Этот закон вследствие такого своего характера может получить начало только от абсолютного бытия. Следовательно, это последнее, или Бог, должен существовать[2]. Один из видов морального доказательства мы видели выше при изложении моральной системы Канта. По Канту, необходимо постулировать бытие Бога для того, чтобы примирить противоречие, существующее между добродетелью и счастьем. Именно для того, чтобы между добродетелью и счастьем могло установиться гармоническое отношение, нужно допустить весьма справедливое существо, которое устанавливало бы эту гармонию. Вера в такого мироуправителя является в то же время верой в моральный порядок мира[3]. По Фихте, понятие Бога и понятие нравственного миропорядка тождественны. Мы верим в существование этого последнего потому, что с тем настроением, которое вызывается предписанием нравственного закона, необходимо связывается убеждение, что это предписание должно быть выполнимо. Вера в выполнимость нравственного закона собственно есть вера в нравственный миропорядок. Мир есть не что иное, как вид нашего собственного внутреннего деяния, осуществляющего по законам разума.

---

[1] Паульсен Ф. И. Кант, его жизнь и учение. – СПб., 1899.

[2] Чичерин Б. Н. Основание логики и метафизики. – М., 1894. – С. 311-312.

[3] См. наст. изд. – С. 384-5.

Вследствие этого законы мира не могут стать в противоречие с повелениями долга. Это и является содержанием истинной веры. «Моральный порядок есть именно «божество», существование которого мы и допускаем». Этот порядок есть собственно Бог. Только основываясь на моральном настроении, можно доказать бытие Бога. Атеизм, по Фихте, имеет своей причиной отсутствие морального настроения[1].

Мы пока не будем рассматривать, в какой мере эти аргументы, касающиеся бытия Божьего, могут считаться доказательными; рассмотрим ближе вопрос об отношении Бога к миру. Здесь возможны три точки зрения: пантеизм, деизм и теизм.

Пантеизм – это тот вид учения о Боге, который отождествляет понятие Бога с понятием вселенной, при чем, разумеется, это отождествление может быть различным. Оно может быть полным. Например, у древних элейцев, когда они предполагали, что Бог и сущее одно и то же, так как у них помимо сущего ничего не существовало. Полное отождествление мы находим у материалистов, так как для них природа и Бог – тождественные понятия.

Самым выдающимся пантеистом в истории философии нужно считать Спинозу.

По учению Спинозы, существует одна абсолютная субстанция, которую он называет так же Богом. Эта субстанция, как мы видели, становится для нас познаваемой в двух атрибутах, именно мышлении и протяженности. Но эти атрибуты только для нашего познания представляются различными, в сущности же они представляют одно и то же, потому что абсолютная субстанция в одно и то же время и мыслящая, и протяженная. Что касается единичных вещей, то они не представляют чего-либо самостоятельного, а суть известного рода видоизменения, модификации абсолютной субстанции, или, как их Спиноза называет, они суть модусы абсолютной субстанции. То, что мы называем душами, суть модусы божественного мышления; то, что мы называем телами, суть модусы божественной протяженности. Отношение между субстанцией и модусом таково же, как и отношение между вещью и свойствами, принадлежащими этой вещи. Существование отдельных вещей, модусов субстанции, есть видимость. Истинная реальность принадлежит только субстанции.

Мы уже видели[2], что, по учению Спинозы, мировые явления не представляют собою системы целей. Все явления мы должны рассматривать только с точки зрения причинности: они все с необходимостью вытекают из сущности Бога.

Но как мы должны принимать сущность Бога?

Чтобы вещи вообще могли быть понятны, они должны быть выведены из одной первопричины. Должна, следовательно, существовать такая первая причина, которая не зависит ни от чего другого. Ее Спиноза называет causa sui. «Под causa sui, – говорит Спиноза, – я понимаю то, сущность чего заключает в себе существование, или то, природа чего не может быть мыслима иначе, как только существующей». С другой стороны, то, что существует само в себе, и то, что понимается

---

[1] Fünfter Band. Fichte's Werke. – Leipzig, 1912.

[2] См. наст. изд. – С. 210-11.

само по себе, Спиноза называет субстанцией. Этому понятию субстанции именно соответствует понятие causa sui. Субстанция не существует через что-либо другое, она ничем другим не обусловливается. Она обусловливалась бы чем-либо другим только в том случае, если бы она чем-нибудь ограничивалась. Она ничем не ограничивается, она вполне безгранична и бесконечна: она есть ens absolute infinitum (сущность абсолютно бесконечна). Понятие субстанции тождественно с понятием Бога.

Все, что существует, существует в себе или в другом. То, что существует в себе, называется субстанцией, то, что существует в другом, называется модусом. Поэтому все есть или субстанция, или модус. Кроме Бога, не существует никакой субстанции, вне субстанции не существует никаких модусов: вне субстанции и модусов ничего не существует. Отсюда следует, что вне Бога вообще ничего не может существовать. Все, что существует, существует в Боге. Если все находится в Боге, то все вещи должны следовать из необходимости Божеской природы; они следуют из сущности Бога. Поэтому Бог есть причина всех вещей. Но так как все вещи находятся в нем, то он есть внутренняя (имманентная) причина, а не внешняя. Он есть необходимая причина всех вещей. Из бесконечной сущности Бога все произошло необходимо точно таким же образом, как из сущности треугольника необходимо следует, что его три угла равняются двум прямым. То есть, как из сущности треугольника не может получиться иной суммы, кроме суммы, равной двум прямым, так и из сущности Бога мог получиться только тот порядок вещей, который мы усматриваем в действительности.

Вне Бога не существует ничего, от чего он должен был бы себя отличать. Бесконечная сущность не допускает никаких ограничений. Без ограничения не существует никакого саморазличения, не существует никакого «я». А следовательно, индивидуальности и личности. Поэтому Бог Спинозы должен быть понимаем, как бесконечное и неопределенное существо, а следовательно, как безличное существо. Богу нельзя приписать также разума и воли. Если же Богу не присущи разум и воля, то он не обладает способностью ставить цели и действовать согласно целям. Если Бог не действует согласно своей воле, то мир не есть продукт Божеской воли, он не есть творение Бога. Так как вне Бога ничего нет, то природа и Бог одно и то же. У Спинозы мы постоянно находим отождествление «Бог или природа» (Deus sive natura). Отметим, что, по Спинозе, Бог имманентен природе, а не трансцендентен ей[1].

Под несомненным влиянием Спинозы находились представители новейшего пантеизма, именно Шеллинг и Гегель. По Шеллингу, все то, что мы называем субъективным и объективным, духовным и материальным, по существу представляет собой проявление одной и той же сущности. Эта сущность или основа мира называется у Шеллинга абсолютом или, что то же, Богом. Кроме абсолюта, ничего не существует; абсолют не есть первая причина вселенной, но сама вселенная[2].

Учение Гегеля несколько отличается от учения Шеллинга. У Шеллинга природа и дух взаимно друг другу соподчиняются; и то, и другое является равноцен-

---

[1] Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. Н. А. Иванцова. — СПб., 1993. – Кн. 1-я.
[2] Куно Фишер. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. – СПб., 1905.

ным проявлением одной и той же абсолютной субстанции, у Гегеля же дух стоит над природой, природа подчинена духу. Кроме того, абсолют есть не только субстанция, как какая-либо покоящаяся основа, но он есть субстанция движущаяся, развивающаяся. Он в этом смысле есть субъект или дух. Этот дух в своем развитии переживает три стадии. В первой стадии форма существования духа может быть обозначена, как существование в самом себе (an sich); затем этот дух переходит в ту форму существования, которую можно назвать «инобытием». Это именно существование в виде природы. Затем дух начинает существовать для себя (fur sich), то есть, начинает сознавать себя. Таким образом дух существует сначала как разум; потом как природа; наконец, как живой дух[1]. Абсолют, мировой дух или, что то же, Бог, по Гегелю, является первоначально бессознательным. Он становится сознательным в сознании отдельных индивидуумов или в духовной работе человечества. Божественное самосознание осуществляется при помощи конечного сознания. Таким образом Бог, по Гегелю, первоначально существовал, как Бог, но в то же время, как абсолютно бессознательное. Он не имеет никакого другого сознания, кроме конечного сознания, которое существует в мире явлений. Потому Гегель должен был признать, что Бог по существу есть результат известного процесса развития, что он только в конце процесса развития является тем, что он есть на самом деле[2].

Но что сказать о пантеизме? Кажется, что он имеет собственно атеистический характер, потому что для него Бог и вселенная одно и то же. Пантеизм в этом смысле не есть учение о Боге. То понятие о Боге, которое мы находим в пантеизме, не соответствует истинному понятию о Боге. Для того, чтобы убедиться в этом, мы должны найти истинное определение понятия Бога. Мы должны рассмотреть то употребление этого понятия, которое мы находим в реально существующих религиозных системах, мы должны исходить из религиозного сознания человечества. Если мы это сделаем, то увидим, что Бог мыслится, как существо живое, личное, одаренное волей и разумом и поставляющее определенные цели. Эти признаки являются существенными для понятия Божества. Как же относится к этому понятию, например, пантеизм Спинозы? Он его не признает. Для него Бог – это бесконечная субстанция. Он не действует согласно воле, а действует в силу необходимости своей природы. Бог не ставит никаких целей в силу той же самой причины. Поэтому пантеизм, отрицающий за Божеством все те существенные свойства, которые ему приписываются религиозным сознанием, должен быть признан атеизмом[3].

---

[1] См.: Falkenberg B. Geschichte der neueren Philosophie. – Leipzig, 1966.
[2] См.: Drews A. Deutsche Speculation seit Kant. – Leipzig, 1893. Ср. также Четвериков И. П. О Боге, как личном существе. – К., 1904. По мнению этого автора, у Гегеля есть места, которые доказывают, что абсолютное прежде всякого развития дано было во всей своей целости; он с самого начала был личным духом; оно было личным прежде всякого времени. См. также Куно Фишер. Гегель. – СПб., 1901-4.
[3] См.: Введенский А. И. Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии, 1897. – №37. Ср. также возражения на эту статью Соловьева Б. С. Собрание сочинений. – СПб., 1901-1905. – Т. VIII-й, ст. Понятие о Боге.

То же самое следует сказать и относительно современного пантеизма Паульсена. По Паульсену[1], действительность есть единое существо; отдельные вещи не имеют абсолютной самостоятельности, они имеют свое бытие и сущность во всеедином, которого они составляют более или менее самостоятельные члены. Действительность, как целое, независимо от внешней силы. Ее движение может быть построено только, как самопроизвольное движение внутри; вне действительности не существует никакой силы, которая могла бы сообщить ей это движение в виде толчка. Что касается отношения единичного духа к всеобщему духу, то его можно представить по схеме того отношения, в котором стоят к единичному духу его отдельные моменты. Подобно тому, как в индивидуальной душевной жизни отдельные чувства, стремления, мысли являются членами известного целого, так и душевная жизнь отдельного индивидуума является членом во всеобъемлющей связи жизни Бога. Этим у нее не отнимается самостоятельность, конечно, относительная. Не трудно при таком представлении понять и бессмертие души. Именно можно было бы допустить, что душа пребывает в качестве неуничтожаемого элемента Божеской жизни и сознания, и ничто не мешало бы думать, что она сохраняет внутри целого относительную самостоятельность и единство. Пантеистический характер учения Паульсена очевиден[2].

Но совместим ли пантеизм с религиозным настроением? Паульсен отвечает на этот вопрос утвердительно. Для религиозного чувства Паульсен считает существенным чувства смирения и упования, страха Божьего и надежды на Бога. Смирение есть ощущение малого перед великим, конечного перед бесконечным. Упование – уверенность, что бесконечное не только велико свыше всех пределов и всемогуще, но и благо. Вера христианская есть непосредственная и живая уверенность сердца в существование блага и его значения в действительности. Такая вера, по Паульсену, вполне совместима с пантеистическим представлением действительности. Обыкновенно утверждают, что с религией совместимо лишь одно представление о мире, именно представление теизма, поставляющего Бога как существо, отдельное от мира. Богу якобы присуща личность, природе же или вселенной таковая не присуща. Все различие, таким образом между пантеизмом и теизмом заключается в том, что, по теизму, Богу присуща личность, а по пантеизму, личность не присуща Богу.

---

[1] Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899. – Кн. 1-я, гл. 2-я.

[2] В отличие от Паульсена Вундт должен быть признан панентеистом. Он представляет нечто среднее между пантеистом и теистом. Основа мира не может быть мыслима вполне отрешенной от мирового содержания. Она может быть противопоставляема ему, как принцип мирового развития, но она никогда не может быть признана, как нечто внешнее для этого развития. Бог есть мировая воля, которой причастны отдельные воли. Мировое развитие есть раскрытие божественной воли и действия. Бог не тождественен с миром, как с суммой отдельных волевых единиц, но он есть высшее синтетическое единство, есть личность высшего порядка. (См.: Paulsen F. System der Ethik. – Berlin, 1889. König E. W. Wundt, seine Philosophie und Psychologie. – Stuttgart, 1901).

Паульсен думает, что Богу нельзя приписать личности[1]. Определение Бога посредством личности он считает недопустимым потому, что понятие это слишком тесно для бесконечной полноты и глубины его существа. По мнению Паульсена, пантеизм есть известное лишь космологическое представление, которое человек может себе составить о действительности. Для религиозного же чувства это представление не имеет значения, истинную сущность мира человек постигает при помощи непосредственного религиозного чувства.

Таким образом по Паульсену, религиозное постижение мира совершенно отлично от философского. В этом взгляде безмолвно допускается, что Бог пантеизма не может удовлетворять религиозное сознание, и действительно, нужно думать, что только понимание Бога, как личного существа, может удовлетворить его[2]. Допущение личности Бога является необходимым потому, что для религиозного сознания общение с основой мира возможно только в том случае, если Бог является личным существом. Религиозное чувство необходимо требует признания Бога как живой личности, находящейся в постоянном общении с человеком.

Но если бы это было единственным основанием для признания личности Бога, то его было бы недостаточно. Нет ли еще каких-нибудь теоретических оснований для допущения личности Бога? Предшествующее изложение космологической проблемы, как кажется, дает достаточные основания для признания личности Бога.

Мы видели, что мир представляет собой единое целесообразное целое. Для объяснения целесообразности мира необходимо признать участие в мировой жизни разумной воли, поставляющей цели и стремящейся к их осуществлению. Эта разумная воля должна являться первопричиной мира. В качестве первопричины мира она должна иметь абсолютный характер, в противоположность всему относительному в эмпирической области. Таким образом мы должны признать, что в мире господствует абсолютный разум. Разум и воля, эмпирически нам известная, необходимо принадлежать существу, обладающему личностью; они объединяются при помощи единой субстанции. Индивидуальное сознание в известных нам формах обладает характером субстанциальной личности. Отсюда вполне понятный вывод, что и на высших ступенях проявления разума и воли мы должны признать существование личности. Личность присуща и Божественному разуму, но, конечно, в наиболее совершенной форме.

Признание Бога личным существом мы находим в тех религиозных учениях, которые называются деизмом и теизмом.

Деизм признает, что Божество находится вне мира, что оно создало этот мир, но этот мир им устроен настолько совершенным, что ему нет никакой надобности вмешиваться в дальнейший ход мировой жизни, да это противоречило бы его совершенству, потому что, если есть необходимость вмешиваться в жизнь мира, зна-

---

[1] По Гартману также понятие личности и понятие абсолютности сути понятия, исключающая друг друга. См.: Hartmann E. Die Philosophie des Unbewussten. – Berlin, 1878.

[2] Определение пантеизма см.: Лопатин Л. М. Положительная задача философии. – М., 1891. – Ч. 1-я. – С. 184.

чит он устроен очень несовершенно. Последователями деизма в XVIII веке были: Вольтер, Руссо и др.[1].

Теизм признает совершенное отличие мира от Бога, признает его относительную самостоятельность, но, по теизму, в отличие от деизма, Бог не только создал мир, но постоянно принимает участие в жизни мира. В христианском теизме постоянное участие Творца в сотворенном им мире называется Промыслом. Творец мира стремится к сохранению созданного им мира и равным образом к управлению миром и к содействию разумным существам в их свободном стремлении к выполнению своего назначения[2].

Мы рассмотрели, таким образом различное понимание отношения Божества к миру, а также различные доказательства бытия Божия. Мы видели, что, по Канту, эти доказательства с логической точки зрения оказываются совершенно неудовлетворенными. Но если бы в самом деле эти доказательства оказались неудовлетворительными с логической точки зрения, то можно ли было бы утверждать, что идея Божества на этом основании должна также считаться ложной, нереальной, т.-е. такой, которой ничто действительное не соответствует.

Для разрешения этого вопроса мы рассмотрим вкратце происхождение идеи Бога с точки зрения психологической. Каким образом в нашем сознании возникает идея Бога, так ли, как идея о вещах вообще или каким-либо иным способом?

Декарт находил, что эта идея получается не из внешнего опыта, а имеет врожденный характер, и это обстоятельство показывает, что она имеет своей причиной Бога. Декарт рассуждал следующим образом. Идея Бога есть идея о существе всесовершенном. Но может ли такую идею в моем уме породить мир, который представляет совокупность вещей несовершенных? Если принять во внимание то положение, что в действии никогда не может содержаться больше, чем в причине, то легко понять, какой ответ можно дать на этот вопрос. Конечно, мы этой идеи не можем получить из мира чувственного. В самом деле, если у нас в уме есть идея абсолютно совершенного существа, то эта идея должна порождаться такой причиной, которая содержит в себе абсолютное совершенство. Это и есть именно Бог. Бог есть причина этой идеи во мне. Эта идея предложена в мою душу Богом. Из этого рассуждения ясно, что идея Бога возникла во мне не так, как возникают идеи о внешних предметах[3].

По теории т. н. мистического восприятия Божества способ познания Бога имеет особенный характер, отличный от познания других вещей. По этой теории, мы познаем Бога потому, что он оказывает постоянное воздействие на наш дух. Разумом мы не можем познать безусловного, потому что разум вращается исключительно в сфере условного и конечного. Поэтому единственный источник познания Бога есть способность непосредственного созерцания божества. В мистицизме, таким образом непостижимое рассудком постижимо при помощи внутреннего чувства. Бытие Бога не может быть доказано, но зато оно вполне доступно для

[1] Критику деизма см.: Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. – М., 1891. – С. 214.

[2] Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. – М., 1891. – С. 229.

[3] Декарт Р. Метафизические размышления. – СПб., 1901.

непосредственного восприятия. По Кудрявцеву, идея о Боге необходимо предполагает действие на наш дух соответствующего своему содержанию фактора; она может возникать в нас под воздействием на наш дух самого божества. Это постепенное возможное воздействие на наш дух подобно воздействию внешнего окружающего нас бытия[1].

В новейшей русской литературе эта мысль нашла себе выражение в теории Вл. Соловьева, по мнению которого Бог прямо ощущается. «Действительность божества не есть вывод из религиозного ощущения, а содержание этого ощущения, – то самое, что ощущается. Отнимите эту ощутимую действительность высшего начала, и в религиозном ощущении ничего не останется. Его самого не будет больше. Но оно есть, и значит, есть то, что в нем дано, то, что в нем ощущается. Есть Бог в нас, значит Он есть»[2]. Это ощущение присуще не всем людям. Этим объясняется то, что одни люди более религиозны, а другие менее. Именно, у одних это внутреннее чувство, которое может быть названо религиозным чувством, развито более, у других менее. Одни более восприимчивы, а другие менее. Таким образом по теории мистического восприятия, идея Бога является продуктом непосредственного действия Бога на внутреннее чувство, подобно тому, как представление о вещах является продуктом воздействия этих последних на внешние чувства. Бог является предметом непосредственного восприятия. Он, так сказать, «чувствуется» или «ощущается».

Здесь мы имеем пример двух различных объяснений происхождения идеи Бога (теории врожденности и теории мистического восприятия). Рассмотрим ближе содержание идеи Бога.

Идея Бога для человека не есть только идея, т.-е. предмет познания, а она в то же время есть известного рода чувство, происходящее вследствие стремления человека стать в известное отношение к сверхчувственному существу, основе мира и жизни. Едва ли можно лучше описать «религиозное чувство», чем если мы скажем словами Шлейермахера, что он есть чувство зависимости от чего-то непостижимого, непонятного. Несмотря однако на то, что основа мира представляет собою нечто непонятное, ум человека не может успокоиться на таком признании, а делает попытки мыслить эту основу, представить ее совершенно определенным, наглядным образом, но на самом деле это представление неосуществимо: наглядное представление Бога приводить к противоречиям.

Когда мы рассматриваем эмпирически данные нам явления, то мы говорим, что они находятся в причинном отношении друг к другу в том случае, если одно явление следует за другим во времени по определенному правилу. В эмпирически данных явлениях каждая причина должна быть в то же время действием другой причины. Но когда мы покидаем эмпирический мир и начинаем мыслить о мире в целом, то мы должны допустить такую причину, которая уже не может быть дей-

---

[1] См.: Светлов П. Я. Источники ходячего мнения о вере. – СПб., 1896. – С. 131. Ср. этим Чичерин Б. Н. Основания логики и метафизики. – М., 1894. – С. 348.

[2] Соловьев Б. С. Собрание сочинений. – СПб., 1901-1905. – С. 179 (оправдание добра). Ср. также Соловьев Б. С. Собрание сочинений. – СПб., 1901-1905 (о мистицизме и критицизме).

ствием другой причины, которая может быть только действием самой себя и которая поэтому называется causa sui. Такая причина, имеющая абсолютный характер, не может нами мыслиться, но может только постулироваться.

Всем эмпирически данным вещам и явлениям мы приписываем формы пространства и времени. Мы их мыслим находящимися в определенном пространстве или совершающимися в определенные моменты времени. К предмету религиозного чувства, как к сверхчувственному, мы не можем применить этих форм: мы его мыслим без пространства и без времени; или это мы еще выражаем таким образом. что божество вездесуще и вечно. Но и эти свойства можно только постулировать: они не могут быть предметом представления.

Предмет религиозного чувства представляется нам, как абсолютная причина всего сущего. Под божественной личностью мы понимаем личность, которая является причиной всего того, что мы считаем ценным, высшим, лучшим и совершенным. В этом смысле мы ему приписываем «мудрость», «благость», «любовь» и «справедливость». Но ведь, как абсолютная причина всего существующего, Бог должен быть причиной и зла в мире. Но представление Бога, как причины зла, приводить мысль – по крайней мере, непосредственную – в замешательство[1].

В виду того, что предмет религиозного чувства не может быть освобожден от только что указанных противоречий, мы должны его признать недоступным для полного понимания. В этом смысле он является идеей, которая не может быть вполне постигнута познанием. Но так как в нашем религиозном сознании она является в более или менее определенной форме, то из этого следует, что она постигается иным путем, именно, по предположению, путем веры. Если в постижении божества мы поставлены в необходимость заменить знание верой, то спрашивается, в какой мере такая замена может считаться оправданной? Такой вопрос в данном случае является вполне законным, потому что мы ведь должны дать ответ на вопрос, соответствует ли какая-нибудь реальность идее Бога? Существование этой реальности должно быть доказано, но так как доказательство является предметом только знания, то, очевидно, что, вводя понятие веры вместо знания, мы подразумеваем, что здесь не может быть речи о доказательстве. Но какое же мы имеем право на такую замену?

Литература

Кудрявцев В. Д. Религия, ее сущность и происхождение. – Сергиев Посад, 1879.

Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. – М., 1891.

Чичерин Б. Н. Наука и религия. – М., 1879.

Соловьев Б. С. Собрание сочинений. – СПб., 1901-1905, в особенности том III (чтения о богочеловечестве).

Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 1-я. – М., 1891.

Светлов П. Я. Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения. – К., 1896. – Т. I.

Введенский А. И. Вера в Бога, ее происхождение и основание. – СПб., 1891.

[1] О других противоречиях см.: Геффдинг Г. Философия религии. – СПб., 1912.

Линицкий П. И. Пособие к изучению вопросов философии. – Харьков, 1892.
Четвериков И. П. О Боге, как личном существе. – К., 1904.
Lotze H. Grundzüge der Religionsphilosophie. – Leipzig, 1884.
Лотце Р. Г. Микрокосм. – М., 1866-1867.
Pfleiderer O. Religionsphilosophie. – Berlin, 1878.
Hartmann E. Religionsphilosophie. – Leipzig, 1888.
James W. The varieties of Religious experience. – Longmans, 1902.
Несмелов В. И. Наука о человеке. – Казань, 1889-1901.
Геффдинг Г. Философия религии. – СПб., 1912.

ГЛАВА XXX

ЗНАНИЕ И ВЕРА

Чтобы ответить на вопрос, поставленный в конце прошлой главы, нам необходимо рассмотреть вопрос об отношении веры к знанию. Это отношение можно понимать различным образом. Или можно думать, что вера и знание не противоречат друг другу, или можно допускать, что они исключают друг друга: то, что является предметом веры, не может быть предметом знания. Отношение между верой и знанием можно понимать также и таким образом, что вера есть низший вид постижения истины, что она может иметь место только тогда, когда постижение при помощи знания оказывается невозможным. Наконец, можно сказать, что из двух видов постижения истины предпочтение следует отдать постижению при помощи веры.

Прежде всего, мы рассмотрим тот взгляд, по которому вера и знание суть две совершенно разнородных функции человеческого духа, настолько разнородных, что между ними не может быть ничего общего; между ними должно существовать отношение полного невмешательства. Вере предоставляется место только там, где не может быть места знанию. Есть вещи, которых мы по самой природе нашего ума никак познать не можем; в такие вещи мы только верим. О предметных целях мира мы не можем построить ни одного такого предложения, рядом с которым нельзя было бы поставить противоположного предположения. В виду невозможности решить, какое из тех предположений более истинно, нам остается только верить в одно из возможных предположений, не будучи однако в состоянии доказать. В нашей вере в то или другое предположение решающее значение принадлежит нашим склонностям, чувствам, надеждам. Мы вообще избираем тот или иной взгляд не потому, что для этого существуют веские объективные данные, а потому, что тот или иной взгляд оказывается более соответствующим нашим индивидуальным склонностям и потребностям. Само собою разумеется, что это возможно только в тех областях, где невозможна опытная проверка, главным образом при составлении общего мировоззрения. Здесь не может быть никаких доказательств. В области мировоззрения никого нельзя убедить, здесь может быть только вера. Согласно этому взгляду, для веры и знания отмериваются различные области, и именно вере отводится сверхчувственный мир, но только потому, что он не доступен для познания. Здесь вера оказывается как бы низшим видом постижения истины.

Но отношение между ними можно мыслить и таким образом что постижению истины при помощи веры можно иногда оказывать предпочтение. В. Кудрявцев говорит: «мы должны дать предпочтение вере перед знанием». Такое предпочтение основывается на том, что «вера или непосредственное убеждение есть в нашем духе нечто коренное и первоначальное, а знание – нечто производное и по времени второстепенное. Поэтому чистая и живая вера возможна и без рационального знания, но чистое и живое религиозное знание невозможно без веры. Человек с знанием, но без религиозной веры не может сделать своего знания истинно религиозным... Недостаток отчетливого знания здесь может быть восполняем глубиною и энергиею непосредственного убеждения, которое в своей чистоте может

инстинктивно, так сказать, угадывать и постигать те истины, для постижения которых нужны часто долговременные усилия ума». Здесь мы видим типичное выражение того взгляда, что вера есть нечто совершенно отличное от знания; она может существовать независимо от знания.

В современной философии наибольшего внимания заслуживает направление, получившие начало от Канта; который хотел очистить место для веры, ограничивать притязания рассудка. Для этого направления характерными являются два признака. С одной стороны, оно хочет отделить область веры от области знания; с другой стороны, оно хочет выставить веру, как элемент мировоззрения не только равноценный с знанием, но даже как такой элемент, которому в известных случаях следует отдавать предпочтение перед знанием. Последователями Канта в этом смысле являются А. Ланге, Паульсен, Вундт, Джэмс и др.

По Канту, в истолковании Паульсена, вера и знание не находятся друг с другом в антагонизме, если только мы укажем каждой из них соответствующую функцию. Религиозная вера будет в мире с наукой до тех пор, пока она будет выступать только в истолковании жизни и мира с точки зрения смысла, т.-е. будет нравственною уверенностью в том, что высшее благо возможно в действительности. Религия не есть наука, поэтому религия не может быть предметом доказательства, но именно поэтому религия не может быть предметом рассудочной критики, ее нельзя отвергать на основании теоретических доказательств[1].

В недавнее время Вундт и Паульсен пришли к тому же. Они, говоря о воле, стараются доказать, что она принимает такое же участие в нашем мировоззрении, как и ум. Подобно тому, как наше познание созидается теоретическим разумом, так наша вера созидается волей[2].

Паульсен[3] высказывается против тех, которые отождествляют философию с религией. По его мнению, «философия не религия и не может заступить ее места. Она стремится быть не верой, а знанием. Тем не менее, всякая философия, поскольку она желает быть философией в строгом смысле, миросозерцанием и жизнесозерцанием, содержит в себе также и элементы веры, которых наука, как таковая не содержит, Всякая философия в конце – концов сводится к тому, чтобы внести смысл в вещи, или, скорее, показать смысл, существующий в вещах. Смысл же в своем последнем основании всегда есть дело не знания, а воли и веры. То, что самому философу представляется высшим благом, конечною целью, он привносит в мир, как благо и цель этого последнего, и затем в последующем созерцании он думает, что находить в нем таковые». Т.-е. вообще мы ищем, какой содержится смысл, который в вещах, и находим в них именно тот смысл, который подсказывается нашей волей. Мы предполагаем, мы надеемся, мы верим, что в мире есть именно тот смысл, который наибольше отвечает нашему хотению. Вера в возможность наших последних целей, в возможность высшего блага служить точкой опоры образования миросозерцания. Такого рода вера живет в сердце каждого человека. Собственно каждый человек верит, что в мире существует смысл, даже если

---

[1] См. наст. изд. – С. 387-9.
[2] О. Вундте см. наст. изд. – С. 307.
[3] Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899. – Кн. 1-я, гл. 2-я.

бы он захотел это отрицать. Например, материалист принципиально отклоняет толкование мира из его смысла. По его словам, в мире нет никакого смысла, а если и возникает что-нибудь осмысленное, то это происходит только случайно и мимоходом. «Но в действительности и материалист верит в разумный строй вещей, и он верит в победу доброго дела, в перевес разума, истины, права: верит, следовательно, в моральный строй мира».

Вера есть функция не рассудка, а воли. Различие между этими двумя функциями заключается в том, что рассудок познает вещи, как они есть, воля определяет смысл в вещах. Как одна, так и другая функция имеет определяющее значение в созидании миросозерцания. Ценности существуют только для субъекта, но не для его рассудка, а только для его воли, для практического разума. Что такое отношение существовать между волей и рассудком, легко понять при следующем предположении. Существу, которое не обладало бы волей, а было бы лишь чистым рассудком, совершенно не было бы возможно доказать значение или хотя бы только смысл царства целей и нравственного миропорядка, как его внутренней закономерности. Для человека с человеческой волей, определяемой высшими целями человечества, вера в нравственный строй естественна и необходима, и вера эта необходимо становится краеугольным камнем его миросозерцания. Неизбежно, чтоб в нашей философии запечатлевались как черты нашего ума, так и черты нашей воли.

Мы верим, или мы надеемся, что в мире осуществляются те цели, которые мы желаем, которые согласны с нашей волей. В этом смысле мы и можем сказать, что вера есть функция воли.

Следует подробнее остановиться на взглядах Джэмса, потому что он является одним из наиболее типичных представителей этого направления. По его словам, очень часто приходится видеть, что наша воля принимать участие в создании того или иного суждения: мы в том или ином случае выбираем то или другое решение потому, что это более отвечает нашим хотениям, нашей воле.

Это – факт, относительно которого едва ли кто-нибудь может сомневаться. Но вопрос в том, правильно ли это? Должно ли это так быть?

Обычное мнение таково, что в создании каких бы то ни было суждений наша воля или желание является чем-то совершенно излишним; что собственно мы, по мере возможности, должны избегать влияния воли, чтобы достигнуть возможно более объективной истины.

Джэмс с этим не согласен. Нельзя сказать, что наши мнения и убеждения созидаются чистым интеллектом. В действительности большинство наших суждений основано на вере. Мы часто бываем убеждены в правильности суждений не на основании строгих доказательств, а потому, что у нас есть хотение верить. Мы верим в атомы и в сохранение энергии, не имея для этого никаких твердых оснований или, вернее сказать, имея для этого самые ничтожные основания.

Наша вера в саму истину, т.-е. вера в то, что вообще существует истина и что она должна быть достижима для нас, есть не что иное, как утверждение нашего хотения. Мы желаем иметь истину. Мы желаем верить, что наши опыты и исследования постепенно приблизят нас к возможности достигнуть полной истины. Но

если бы какой-нибудь скептик спросил нас, откуда мы это знаем, то едва ли наша логика нашла бы какой-нибудь ответ на это.

Отсюда ясно, что в выработке наших убеждений принимает участие не только наша интеллектуальная природа. Рациональная логика не есть то единственное, что созидает наши убеждения. В их создании принимает участие и вера. Сторонник интеллектуализма скажет, что это есть явление ненормальное, которого следует избегать. Джэмс соглашается с тем, что объективная очевидность и достоверность несомненно представляют очень возвышенный идеал, но он сомневается в том, что они могут быть достигнуты. В конце – концов, есть только одна истина, против которой никакой скептицизм ничего не может поделать, это именно та истина, что «данное явление сознания существует». Это предложение, действительно, может считаться бесспорным. Но за исключением этого предложения не существует ни одного предложения, которое одни не считали бы очевидно истинным, в то время, как другие с одинаковой искренностью не считали бы ложным. Другими словами, все истины, в конце – концов, основываются на чем-нибудь таком, во что мы «верим» и что не может быть объективно доказано.

Верим же мы в истинность того, относительно чего мы хотели бы, чтобы оно было истинным. В этом смысле мы должны сказать, что наша воля оказывает влияние на созидание суждений. Можно сказать, что иногда ни одно суждение не может быть произносимо без того, чтобы в нем так или иначе не участвовала наша страсть или воля.

Если мы исследуем наши убеждения, то окажется не только то, что наши чувства оказывают воздействие на наши убеждения, но окажется также, что существуют такие убеждения, в которых это воздействие должно быть рассматриваемо, как неизбежное и как определяющие наш выбор. Джэмс находит, что Паскаль был совершенно прав, когда говорил, что «сердце имеет свои основания, которых не знает разум».

В особенности воздействие воли замечается на моральных суждениях. Моральные вопросы – это именно такие вопросы, которых нельзя доказать при помощи очевидных доказательств. Моральные вопросы состоят в том, чтобы определить, что существует, а они имеют цель определить, что хорошо и что может быть хорошо, если бы оно существовало. Наука нам говорить о том, что существует, но при определении ценности того, что существует, мы обыкновенно спрашиваем не науку, но наше сердце. Вопрос о том, какого рода моральные убеждения мы должны иметь, решается нашей волей. «Желание иметь известного рода истину созидает существование этой специальной истины».

Главная функция воли состоит в том, что она делает те вещи, которые сами по себе совершенно безразличны, хорошими или дурными. Вещи представляются нам хорошими или дурными только потому, что мы обладаем волей, потому что оцениваем вещи, потому что мы ищем в них смысла. «Если ваше сердце не желает мира моральной реальности, то ваша голова никогда не заставит верить в таковую. Некоторые люди от природы обладают таким холодным сердцем, что для них моральная гипотеза никогда не может иметь побудительного значения». Но зато, с другой стороны, если люди, у которых эта вера такова, что она не может быть опровергнута никакими логическими аргументами.

Важность веры обнаруживается также и в том, что она способствует созиданию явлений. Существуют случаи, когда известные факты не могли бы осуществиться, если бы им не предшествовала вера. Например, «социальный организм есть то, что он есть, только потому, что каждый член его приступает к исполнению своего долга в уверенности, что и другие будут исполнять свой долг». Если бы у него не было такой веры, то, разумеется, и самой социальной жизни не могло бы быть. Если вера в какой-либо факт может создать этот факт, то было бы безумием утверждать, что очевидность, созидаемая верой, есть «безнравственность самого низшего сорта», как утверждают те, которые думают, что только чистая логика должна регулировать нашу жизнь.

Но что сказать относительно веры в религии, в чем состоит религиозная гипотеза? Религия в настоящем смысле утверждает две вещи. Она утверждает, во-первых, что «самые лучшие вещи суть самая вечная»? Но это утверждение совсем не может быть принято научно.

Во-вторых, она утверждает, что «для нас лучше в том случае, когда мы верим, что первое утверждение истинно».

В случае утвердительного решения основного религиозного вопроса мы приобретаем известное жизненное благо; в случае если у нас нет этой веры, то мы теряем его.

В самом деле, в религии мы чувствуем нашу близость к вселенной. Эта последняя представляется нам в личной форме. Вселенная не есть для нас «она»; но «ты», и если мы религиозны, то у нас ко вселенной устанавливается такое отношение, какое может быть между одним лицом и другим. Хотя мы в известном смысле составляем пассивные части вселенной, зато, с другой стороны, нам представляется, что мы обладаем автономией, как если бы мы сами были активными центрами.

Таким образом при религиозной вере мы делаем из вселенной самое глубокое употребление, какое только возможно. Нельзя сказать, что мы занимаем самую прочную позицию в том случае, когда мы становимся на просто скептическую точку зрения и утверждать, что выше приведенное положение ложно. Мы не имеем никакой возможности доказать, что оно ложно, а потому, когда мы становимся на скептическую точку, то мы действуем так, как если бы мы были уверены, что религиозная гипотеза ложна. Скептицизм есть тоже рискованная точка зрения.

Противники веры говорят, что «лучше рисковать потерять истину, чем подвергаться опасности сделать ошибку». Джэмс с этим совершенно не соглашается. По его мнению, мы ничего не теряем, если бы религиозная гипотеза была ложной, но мы очень много теряем, если бы она оказалась истинной, а потому правильнее было бы принять эту гипотезу.

Мысль Джэмса, таким образом сводится к следующему. Наша вера побуждает нас верить в правильность религиозной гипотезы, Эта вера созидает для нас известное жизненное благо. Но что делать с этой верой? Скептик утверждает, что ее нужно отвергнуть, потому что она не доказана при помощи каких-либо логических аргументов. Но, по мнению Джэмса, скептик не имеет права говорить таким образом. Он это мог бы сказать только в том случае, если бы он имел какие-нибудь логические основания отвергать правильность религиозной гипотезы, но он таких

оснований не имеет, потому мы не должны отказываться от веры в гипотезу, которая доставляет нам известное жизненное благо. Вот почему мы должны верить, если мы верим, и не искать логических аргументов для оправдания решения нашей воли[1].

Мы видим, таким образом, что согласно этому направлению, которое иногда называется волюнтаризмом, воле приписывается примат (первенство), а так как вера есть функция воли, то в известном смысле вера должна приобрести первенство над званием или во всяком случае должна стать в координированное отношение к знанию. В этом учении мы находим попытку устранить исключительное значение интеллекта, а дать место также и воле – это то, что можно было бы назвать «преодолением интеллектуализма». Придание преимущественного значения воле находить свое оправдание в том факте, что философы при выборе тех или других взглядов часто руководятся своими симпатиями, т.-е. волей больше, чем своим интеллектом. Да и вообще в жизни воля действует определяющим образом. На этом основании утверждается, что воля имеет право на участие при построении мировоззрения.

Против такого права воли можно полным основанием сомневаться. Оно открывает доступ для всяких индивидуальных склонностей и желаний. Если бы даже сделать вполне убедительным, что воля такая же существенная сторона духа, как и интеллект, то отсюда совсем не следовало бы, что воля не должна зависеть от интеллекта.

Есть еще одно философское направление, которое в настоящее время насчитывает очень видных представителей и которое в борьбе с интеллектуализмом приводит свой взгляд в связь со взглядом Фихте на моральную веру, о которой говорилось в прошлой главе. Сущность этого направления сводится к направлению, что между мышлением, которое поставляет своею целью достижение истины, и между волей, которая стремится к добру, вообще между интеллектом и волей есть очень близкое родство. Родство это заключается в том, что сущностью мышления, которое стремится к научному убеждению, является хотение и оценка, то есть духовное состояние, представляющая собою функцию воли. Следовательно, в основе мышления лежит воля. В мышлении, как и в волевой деятельности, мы ставим известные цели, к достижению которых и стремимся. Этой целью в мышлении является истина. Достижение этой цели сопровождается известной оценкой. Оценка предполагает утверждение, она предполагает применение категорий «хороший» и «дурной», а эти категории поставляет наша воля. Рассудок, предоставленный самому себе, таких категорий не мог бы поставлять. Познание, таким образом сближается с волей деятельностью. Мы стремимся к истинности, как к чему-то ценному; мы стремимся к ней так же, как мы стремимся к добру и красоте. Только при таком понимании взаимного отношения между рассудком и волей можно признать координированное отношение между ними. «Мы не можем хотящего и познающего человека противопоставлять так, как если бы они не

---

[1] Представителем «нравственной веры» в русской литературе является проф. А. И. Введенский. См.: Введенский А. И. Условие позволительности веры в смысле жизни // Философские очерки. – СПб., 1901.

имели ничего общего, но обе стороны человеческой природы, теоретическая и практическая, являются двумя различными способами, которым проявляется сознание долга». По мнению Риккерта, «если можно показать, что интеллект стоит не рядом с волей, но по всюду основывается на воле и вере (потому что в противном случае он никогда не мог бы привести к истине, как к чему – то ценному, которое, чтобы иметь значение для нас, должно быть нами желаемо и одобряемо), то в таком случае и для научного человека исчезнет идеал рассудка, свободного во всех отношениях от воли. Поэтому действительность и признание абсолютного долженствования является основой и чисто теоретического знания, и таким образом посредством усмотрения сущности самого мышления прокладывается путь для примирения знания и веры. В таком случае религия может быть необходимо выведена, как вера в объективно действующий в мире принцип блага, потому что необходимое долженствование и хотение, которое требует возможности своей реализации именно с той необходимостью, которой оно само обладает, становится базисом всякой достоверности и для теоретического человека»[1]. Эту мысль Риккерта нужно понимать следующим образом. По Фихте, в нас есть нравственное чувство, которое требует абсолютно необходимо своего осуществления; осуществление требований морального чувства есть долженствование. В достижении истины есть также своего рода долженствование: в известном случае я должен судить известным образом. Это чувство долженствования руководит нашим мышлением, следовательно, познание и вера в этом отношении сближаются друг с другом.

Представители того направления, которое примыкает к Канту, рассматривая знание и веру, как две совершенно разнородных области, вопрос о бытие Бога не считают возможным доказать при помощи логических аргументов: по их мнению, этот вопрос относится в область веры. Область веры и область знания не являются враждебными друг другу, но они представляются разнородными.

Попытку объединения этих двух разнородных областей мы находим у новейших русских богословов. Ошибка Канта, по их мнению, заключается в предположении, что религиозное не может быть эмпирическим (опытным), т.-е. имеет в основе своей специальное чувственное восприятие, что оно лишено материального момента. Кант, как мы видели, отвергал познаваемость абсолютного, потому что последнее не может быть предметом чувственного восприятия. Мысль Канта была бы, по их мнению, верна лишь в том случае, если бы мы говорили о познании абсолютного внешними чувствами, открывающими нам вещи, ограниченные пространством и временем. «Но почему не может дать нам ощущения о божестве чувство внутреннее, допускаемое самим Кантом на ряду с внешним?» Если мы допустим, что на наше внутреннее чувство божество может оказывать такое же непосредственное воздействие, какое вещи оказывают на наши внешние чувства, то происхождение идеи Бога сделается вполне ясным. Но это непосредственное

---

[1] Rickert H. Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. – Berlin, 1900. – S. 151. Ср. также Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. – Tübingen, 1915. (Русск. пер.: Риккерт Г. Предмет познания. – К., 1904), и Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. – Leipzig, 1902. – S. 695-700. (Русск. пер.: Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. – СПб., 1903).

воздействие не может быть единственным ее источником: со стороны самого человека должно признать не одно пассивное восприятие воздействий божества на наш дух, но и активное участие в образовании идеи о Боге нашей познавательной силы рассудка, благодаря чему религиозное сознание возвышается на степень действительного познания с необходимыми двумя его моментами: чувственностью и логическим мышлением. Благодаря такому признанию, становится понятным, что предмет религиозной веры может совершенствоваться, очищаться, благодаря рассудочному познанию. Таким образом по этому учению, вера и знание не представляют чего-либо отличного друг от друга; они должны находиться в постоянном взаимодействии друг с другом. Предмет религиозного чувства дается в непосредственном внутреннем восприятии, но он нуждается в разъяснении, что и является предметом рассудочного познания[1].

Заканчивая эту главу, я позволю себе по разбираемому вопросу высказать следующие общие соображения.

Можно вполне согласиться с теми, которые утверждают, что вера является одним из определяющих факторов нашего мировоззрения, т.-е. фактически нет возможности составить себе общее представление о мире без того, чтобы мы не вносили толкований, которые являются предметом нашей веры, т.-е. чтобы мы не вносили таких элементов, которые не могут быть логически доказаны, но относительно которых мы хотели бы, чтобы они имели реальность, чтобы они существовали в действительности или чтобы они осуществились. Но вера в существование таких элементов должна находиться к знанию, т.-е. к доказуемой части нашего мировоззрения, в таком отношении, чтобы отнюдь не становиться с ним в противоречие. Задача знания состоит в том, чтобы раскрывать, разъяснять то, что является предметом веры, но оно не должно становиться с ним в противоречие.

Вера не исключает знания, то есть нельзя сказать, что, если что-либо является предметом веры, то это значит, что по отношению к нему знание излишне или что оно должно быть совсем устранено. Это является невозможным уже и по той причине, что, хотя знание и вера в самом деле суть различия функции нашего духа, однако они тождественны в том отношении, что и то и другое является видом постижения истины; и то и другое вызывает в нас убеждение в существовании известной реальности.

Вера является продуктом человеческой воли. Мы верим в то, во что нам хочется верить. Но мы должны отличать религиозную веру от веры просто. Вера иногда может являться продуктом какого-либо индивидуального влечения, хотения или надежды; такая вера не может приобрести общего значения. Вера религиозная имеет общечеловеческий характер. Предмет религиозной веры является фактом общечеловеческим. Сознанию человека вообще присуща религиозная идея. Идея Бога есть идея общечеловеческая, хотя бы она в различных случаях проявлялась с различной степенью ясности и определенности.

---

[1] Светлов П. Я. Источники ходячего мнения о вере, как противоположности разума. – СПб., 1896. – С. 128. и т д. Кудрявцев В. Д. Сочинения. – М., 1887. – Т. 1.

Отсюда понятно, как следует ответить на вопрос, поставленный в конце предыдущей главы. Можно ли признать законным замещение знания верой? Между верой и знанием то общее, что и вера влечет за собою то убеждение, уверенность, которое связано с логическим доказательством. Это происходит оттого, что вера и знание при всем различии вырастают из одного и того же корня и не могут быть фактически отделены друг от друга. Они находятся в постоянном взаимодействии друг с другом. Нельзя знать чего-либо без того, чтобы не верить в это, нельзя верить во что-либо без того, чтобы у нас не было соответствующего знания. Но полное замещение знания верой едва ли возможно. Одна функция может дополнять другую, но не может совершенно исключать другую.

Если в делах веры знание не является излишним, то понятно, как мы должны относиться к «доказательствам бытия Бога». Они являются существенным дополнением к вере в реальность божества. Некоторые философы думают, что реальность бытия Бога можно стать убедительной только при помощи логических аргументов. Их обыкновенно называют рационалистами. Противники рационализма думают, что эти аргументы лишены всякого значения. Но в действительности им принадлежит бесспорно важное значение[1].

Каждый из этих аргументов, взятый сам по себе, не является полным доказательством бытия Бога, как это думали рационалисты, но каждый из них приносит что-либо для убедительности реального бытия предмета религиозной веры. Идея Бога в сознании человека существует первоначально, хотя иногда она и не приобретает ясной формы. Идея Бога присуща сознанию человека необходимо. Некоторые приводят против этого положения то обстоятельство, что есть народы или люди, у которых нет идеи Бога. Это возражение неосновательно потому, что отсутствие известной идеи, происходящее вследствие недоразвитости, не доказывает, что эта идея не присуща уму человеческому. У человека может также отсутствовать моральное чувство, но ведь из этого не следует, что человек вообще не есть моральное существо. Можно прямо утверждать, что сознание существования сверхчувственной причины мира присуще уму всякого человека, хотя бы он даже это и отрицал. Так как эта идея в своем первоначальном виде не может быть облечена в строго логическую форму, то следует признать, что она первоначально является предметом веры. Логические аргументы в большей или меньшей степени способствуют раскрытию и разъяснению этой идеи. Говорю «в большей или меньшей степени», потому что следует признать, что предмет веры всегда остается непостижимым, таинственным, и эта непостижимость является характерной для него. С уничтожением всея уничтожалась бы, может быть, и религия. Признавая это таинственное нечто и понимая его, как личное, живое, человек стремится стать к нему в то или другое отношение, находиться с ним в общении. Свое отношение к нему человек выражает именно в культе или богослужении. Так как выражение отношения к Богу, понимаемому, как живое, личное существо, является необходимым элементом религиозной веры, то ясно, что религия без культа, как средства выражения отношения к Богу, невозможна. Культ имеет символиче-

[1] См. напр.: Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. – М., 1989.

ское значение, служит для того, чтобы в конкретной форме выразить то, что на самом деле неизъяснимо, невыразимо.

Литература

Светлов П. Я. Источники ходячего мнения о вере, как противоположности разума. – СПб., 1896.
Паульсен Ф. Введение в философию. – М., 1899.
Введенский А. И. Философские очерки. – СПб., 1901.
Кудрявцев В. Д. Религия, ее сущность и происхождение. – Сергиев Посад, 1879.
Соловьев В. С. Собрание сочинений. – СПб., 1901-1903.
Светлов П. Я. Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения. – К., 1896. – Т. I.
Соколов П. П. Вера. Психологический этюд. – М., 1902.
Трубецкой С. Н. Вера в бессмертие. – М., 1902.
Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. – М., 1886. – Ч. 1-я.
Чичерин Б. Н. Наука и религия. – М., 1879.
Введенский А. И. Вера в Бога, ее происхождение и основание. – СПб., 1891.
Несмелов В. И. Наука о человеке. – Казань, 1889-1901.
Бальфур А. Д. Основания веры. – М., 1900.
Линицкий П. И. Основные вопросы философии. – К., 1901.
Каро Э. Идеи Бога и бессмертия души перед судом новейших критиков. – СПб., 1895.

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ВОПРОСНИК

Глава I. Задача философии. Отношение философии к наукам

В чем заключается цель философии? – Существует ли к.-н. различие между философией и наукой в отношении Метода? – Как решали этот вопрос философы-идеалисты начала XIX века? – Какое различие существует между философией и наукой в отношении предмета? – Что необходимо для построения системы философии? – Почему нельзя утверждать, что философия отличается от наук в отношении пользования гипотезами? – Какая связь существует между философией и науками? – Чем должна быть философия?

Отдел I. Теория познания или гносеология

Глава II. О происхождении познания (эмпиризм, сенсуализм, априоризм)

В чем заключается задача теории познания? – Какие две основные проблемы теории познания и какое между ними различие? – Какое различие между психологией и гносеологией в вопросе о происхождении познания? – Как определяет задачу теории познания Кант? – В чем заключается вопрос о реальности познания? – Как решали вопрос об отношении между бытием и мышлением, между вещью и мыслью древние материалисты? – Как объясняли происхождение познания сенсуалисты? – К каким выводам из основных положений своей теории приходили сенсуалисты? – Какие возражения против сенсуалистического учения проводил Платон? – Изложите учения Платона об идеях. – Как следует понимать термин «врождённые идеи»? – Какие идеи называл врождёнными Декарт? Какие признаки присущи врождённым идеям по Декарту? – Почему материалистические построения отличаются безусловной достоверностью? – Какие возражения против учения о врождённых идеях делал Локк и в чём он был не прав? – Что такое рационализм? – Какие возражения против рационализма делал Юм? – Что думал Юм о возможности познания причинных связей в природе? – Почему Юм не признавал математику наукой о реальной действительности? – Какое различие существует, по Канту, между априорным и апостериорным познанием? – Какие суждения называет Кант аналитическими, какие синтетическими? – Какое различие существует, по мнению Канта, между математикой и метафизикой? Для чего Канту нужно было это сравнение? – Как доказывает Кант априорность понятия пространства? – Как доказывает Кант априорность понятия време-ни? – Почему мы называем априорные понятия субъективными формами сознания? – Как называет Кант возможность априорных синтетических суждений в математике? – При каких условиях понятие может быть объективным? – Как следует понимать утверждение Канта, что в геометрических построениях понятие определяет предмет? Что понимает Кант под термином «априорная интуиция»? – В чем феноме-

нализм Канта? – К каким предметам прилагаемы понятия пространства и времени?

Глава III. О происхождении познания (априоризм, эволюционизм и др. направления)

Что называет Кант природой или опытом? – В чём отличается опыт от восприятия? – Откуда получается понятие причинности? – Какое различие между общеобязательным и субъективным познанием и чем оно обуславливается? – Как Юм относился к возможности доказывать абсолютное однообразие законов природы? – Как решал Кант вопрос об однообразии законов природы? – Какое существует отношение между понятием причинности и чувственным опытом? – В каком смысле следует считать понятие причинности априорным? – Как называет Кант априорную форму причинности в отличие от априорных форм пространства и времени? – Какие имеются у нас источники познания? – Какое различие существует между ними? – Откуда получается у нас сознание связи между субъектами? – Как следует понимать отношение между связывающим понятием и связываемыми представлениями? – Благодаря чему суждение получается общеобязательным, объективный характер? – Какое различие существует между суждением и простой ассоциативной связью?

Резюме учения Канта о пространственных формах и категориях.

Что понимает Кант под «вещами в себе»? – Почему вещи в себе не могут быть познаны? – Как решает Кант вопрос о возможности синтетических суждений в чистом естествознании? – Возможна ли, по мнению Канта, метафизика? – Как следует понимать утверждение Канта, что априорные понятия суть формы сознания? – Какое существует отношение между «формой» и «содержанием» сознания?

Почему нельзя отождествлять априорные понятия с врождёнными? В каком смысле употребляется слово «врождённый» в психологии и в физиологии? – В чем заключались попытки привести Кантовское учение об априорности в связи с современными физиологическими учениями? – Изложите взгляды Ф. А. Ланге на этот вопрос? – Почему не следует отождествлять физиологические условия восприятия с априорными формами сознания? – Почему не следует смешивать Кантовскую проблему априорности с психологической проблемой возникновения способности восприятия пространства и времени? – Изложите взгляды эмпиристов и нативистов на происхождение понятия пространства.

Какие делались возражения против учения об априорности с точки зрения эволюционной психологии? – Какое положение в споре между априоризмом и эмпиризмом занял Г. Спенсер? – Почему возражения эволюционистов следует считать неправильными? – Какое различие в методе исследования существует между эволюционной психологией и теорией познания? – Почему нельзя сказать, что трансцендентальный метод опровергается эволюционным.

Глава IV. О реальности познания
(наивный реализм, гносеологический идеализм)

В чём заключается сущность проблемы реальности познания? – Как решают вопрос об отношении между бытием и мышлением реалистическая и как идеалистическая теории познания? – Что такое наивный реализм? – Покажите несостоятельность наивного реализма, анализируя отношение ощущений цвета, звука, и т. д. к объективным раздражениям. Докажите зависимость чувственных качеств от особого строения наших чувственных аппаратов. – Какие основания имеются у нас для признания вещей, существующих независимо от нашего сознания? – Изложите взгляды Локка на отношение между «вещью» и «мыслью». Какие качества считал Локк первичными, какие вторичными? Что связывает чувственные качества друг с другом? – Какой характер носит учение Локка? – Как поставил Декарт вопрос о реальности внешнего мира? – К каким выводам пришел он в результате рассмотрения этого вопроса? – Как доказывает Декарт существование вещей вне нас? – В каком отношении находятся взгляды Беркли к взглядам Локка о реальности? – Как доказывает Беркли субъективный характер протяженности и движения? – Как обосновывает Беркли то положение, по которому вещи представляют не что иное, как совокупность известных представлений? – Какие возражения делает Беркли против признания субстанции? – Каким образом объясняет Беркли тот факт, что чувственные качества связаны в одно закономерное целое? – Почему нельзя сказать, что Беркли отрицает существование вещей в общепринятом смысле слова? Что отрицал Беркли? Какую поправку в теорию Беркли вносит Милль? – Резюмируйте основные положения гносеологического идеализма.

Глава V. О реальности познания
(трансцендентальный идеализм и реализм, имманентная школа)

Какой характер носят, по Канту, понятия пространства, времени и причинности? – Как объяснял Кант возникновение ощущений? – Почему мир «вещей в себе» Кант называет трансцендентальным? – В чём заключается его отличие от чувственного мира? – Какое противоречие заключает кантовское учение о «вещах в себе»? – В каком направлении желал Фихте перестроить теорию познания Канта? – Какой выход из противоречий, содержащихся в Кантовской теории познания, предлагают кантианцы, признающие реальное существование «вещей в себе»? – Какое толкование «вещей в себе» дают представители современного трансцендентального идеализма?

Изложите взгляды Гартмана. – Как формулируется основное положение имманентной школы? – К каким трудностям приводит признание пространственного различия между миром внешним и миром внутренним? – При каком допущении эти трудности устраняются? – Какой вопрос ставит Шуппе, рассматривая вопрос об отношении между бытием и мышлением? – Возможно ли «чистое мышление»? – На какой аналогии основывается допущение возможности «чистого»

мышления? – Какое отношение существует между мышлением и его содержанием, между субъектом и объектом? – Каким образом создается противоположность между объективным и субъективным? – Почему противоположение субъективного и объективного, внутреннего и внешнего совершенно неправильно? – Каким образом доказывает Шуппе несостоятельность понятия «вещи в себе»? – В каком отношении находится имманентная философия к наивному реализму? – Как смотрят сторонники имманентной философии на реальность существования цветов, звуков и т. д.? – Как относятся представители имманентной философии к допущению атомов, не обладающих никакими чувственными свойствами? – Что такое родовое сознание? – Какое отношение существует между индивидуальным и родовым сознанием? – В чем состоит гносеологический солипсизм и чем он отличается от метафизического? – Какое отношение между учением Шуппе и Беркли о реальности?

Глава VI. О реальности познания (эмпириокритицизм, критический реализм)

Каким методом пользуется Авенариус в своей теории познания? – В чем заключается сущность этого метода? – Какие недостатки находит Авенариус в понятии причинности? – Почему Авенариус считает необходимым «очистить» науку от таких понятий как душа., «вещь в себе», сознание и пр.? – Каким образом можно устранить из науки все противоречащее методу «чистого» описания? – Каково содержание первоначального познания? – В каком отношении находится научное познание в донаучному? – Что хотел выразить Авенариус термином «эмпириокритицизм»? – В чем заключается задача тории познания Авенариуса? – Что понимает Авенариус под термином «высказывание»? – Почему Авенариус избегает понятия «психический»? – Какое отношение существует между R-значениями? – Что понимает Авенариус под «системой С»? – Что называет Авенариус максимумом жизнесохранения? – Что называет Авенариус биомеханическим основным законом? – Как относится Авенариус к признанию существования «вещей в себе»? – Какое различие устанавливает Авенариус между «вещью» и «мыслью»? – Каким образом можем мы прийти к чистому опыту? – Какой вопрос ставит Авенариус в своей книге «Человеческое миропонимание»? – Каким образом объясняет Авенариус возникновение понятий внешнего и внутреннего мира? – Что называет Авенариус интроекцией? Что называет Авенариус эмприокритической принципиальной координацией? – Какое отношение между вещью и мыслью существования с точки зрения принципиальной эмприокритической координации? Какое место занимает Авенариус в учении о реальности?

Почему допущение объективности чувственных качеств, принимаемое философией, неправильно? – В чем заключается ошибка трансцендентальных идеалистов?

Что такое критический реализм?

Отдел II. Онтологическая проблема

Глава VII. Философские учения о материи (атомизм, динамизм и пр.)

В чем заключается онтологическая проблема? – Какие существуют два основных учения о материи? – Что такое атом? – Изложите учение Демокрита. – Почему Аристотель против допуще-ния неделимости атомов? – Почему Аристотель считал допущение пустого пространства излишним для объяснения движения? – Из каких элементов складываются, по Аристотелю, все вещества? – Какое учение о материи защищают философы XVII века, Гассенд и Бойль? – В чем заключается учение Декарта о материи? – Какое отношение существует, по мнению Декарта, между пространством и материей? – Как объясняет Декарт движение? – Из чего состоят все вещи, по учению Лейбница? – Каковы основные свойства монады? – Каким образом из отдельных протяженных монад создаётся протяженное тело? – Какое различие между учениями Декарта и Лейбница о сущности материи? – Изложите учение Канта о сущности материи? – Каким образом создается, по Канту, пространственно-ограниченное тело из монад? – Изложите учение Босковича об атомах. – В каком отношении открытый Дальтоном «закон кратных отношений» является подтверждением атомистической гипотезы? – Какие взгляды на сущность атома существуют в наше время? – Как смотрит на этот вопрос Лотце? – В чем состоит учение Томсона о материи? – Изложите взгляды сторонников динамического ато-мизма? – Что такое центр сил (динамида, первоатом)? – Что представляют, по Гартману, эти физические центры по существу? – Докажите субъективный характер свойств материи. – Как смотрят на атом представители современного естествознания? – Что представляет, по Оствальду, материя? – Что следует понимать под энергией? – Как обосновывает своё учение о материи Оствальд? – Что представляют, по Оствальду, атомы?

Глава VIII. Материализм (изложение и критика)

Изложите учение Демокрита. – Чем отличаются атомы, входящие в состав души, от атомов, входящих в состав тела? – Как объясняли древние материалисты процесс восприятия? – Что представляет, по Ламеттри, мышление? – Какое дополнение в учение Ламеттри внес Гольбах? – Какое отношение между мозгом и мышлением пытался установить Кабанис? – Изложите взгляды Бюнхера. – Приведите пять основных формул материализма. – Какое различие существует между физическим и психическим? – Почему нельзя сказать, что мысль есть движение вещества? – В чем заключается ошибочность формулы: Мысль есть свойство материи? – Что обозначает в действительности понятие «свойство», «способность», «сила»? – Почему нельзя утверждать, что мысль есть функция мозга? – Рассмотрите утверждение, по которому мысль есть функции мозга? – Рассмотрите утверждение, по которому мысль есть продукт движения материальных частиц? – В чем материализм противоречить закону сохранения энергии? – Почему материалисты

не могут опираться на положение, что в мировом развитии появление материи предшествует появлению духа? – В чем заключается гносеологический аргумент?

Глава IX. Учение о тождестве (психофизический монизм)

Какие две субстанции принимал Декарт? – Какие основные свойства принадлежат, по мнению Декарта, этим субстанциям? – Какое отношение существует между материальной и духовной субстанцией? – К каким трудностям приводило учение Декарта о субстанциях? – К какому выходу из этих трудностей прибегли окказионалисты? – Изложите учение Лейбница о предустановленной гармонии. – Как объяснял Спиноза соответствие психического и физического? – Изложите учение Спинозы о субстанции и атрибутах. – В каком отношении находится человеческий дух к человеческому телу? – Какое отношение существует между предметом и представлением этого предмета? – Как следует понимать утверждение Спинозы, что порядок и связь идей та же самая, что порядок и связь вещей? – Изложите учение Фехнера о тождестве психического и физического. – Почему психическое и физическое будучи тождественными, кажутся нам различными? – К каким двум образным сравнениям прибегает Фехнер для иллюстраций своей мысли? – Признавал ли Фехнер что-нибудь третье (субстанцию), лежащее в основе как физического так и психического? – Как обосновывают психофизический монизм современные сторонники этого учения? – Как можно обозначить, по их мнению, взаимное отношение между физическими и психическими процессами? – Как следует понимать выражение, что физические и психические процессы совершаются параллельно друг другу? – Иллюстрируйте к.-н. примером утверждение паралеллистов, что психическое получается только из психического? – Как объясняют современные параллелисты тождество психических и мозговых процессов, раз эти процессы коренным образом отличаются друг от друга? – Как доказывает Вундт тождество предметов внешнего и предметов внутреннего опыта? – Какое различие существует, по мнению Вундта, между предметом психологии и предметом естествознания? – Какие существуют типы психофизического параллелизма? – В чем состоит учение эмпирического параллелизма? – Как смотрят на отношение между психическим и физическим представители материалистического параллелизма? – Что такое реалистический параллелизм? – Изложите взгляды сторонников идеалистического параллелизма? – Как смотрят на реальность психических и физических процессов Паульсен и Вундт? – Как доказывает параллелизм психических и физических процессов Эббингаус? – Как относятся сторонники параллелизма к вопросу о всеобщей одушевленности? – Какие выводы в пользу всеобщей одушевлённости приводит Паульсен? – Изложите краткий ход рассуждения психофизического монизма.

Глава X. Критика учения о тождестве

В каком отношении параллелизм расходится с общепринятыми взглядами на взаимоотношение психических и физических явлений? – Какие основные возражения делаются в настоящее время против психофизического параллелизма? – Почему тождество психического и физического не может быть доказано? – Какие два вида параллелизма следует различать в вопросе о соответствии психических и физических процессов? – Каким образом сторонники параллелизма стараются доказать это соответствие? – Какие параллели между деятельностью сознания и деятельностью нервной системы проводит Геффдинг? – Какие возражения против этих параллелей делает Ремке? – Что является в законе сохранения безусловно доказанным и что носит гипотетический характер? – Почему нельзя считать эмпирически доказанным постоянство энергии? – В чем заключаются попытки доказать несостоятельность закона сохранения энергии по отношению к органическому миру? – Почему нельзя признать удачной попытку доказать, что душа, вмешиваясь в деятельность тела, изменяет только направление движения? – Изложите доводы Сэн-Венана, Буссинеска в пользу возможности действия души на тело? – Изложите взгляды сторонников учения о психической энергии, как об одной из формул энергии вообще. – Почему это учение является неприемлемым? – Каким образом можно вывести причинную связь между психическим и физическим из логического анализа понятий причины и действия? – Рассмотрите, чем порождается волевое действие? – Чем обуславливается процесс ощущения? – Чем отличается приведённое толкование взаимоотношения между душевными и физическими процессами от параллелизма?

Глава XI. Спиритуализм

Что такое спиритуализм? – Как смотрел на душу первобытный человек? – Изложите взгляды Платона на сущность души. – Как смотрел на душу Аристотель? – В каком отношении находится, по его учению, душа к телу? – Какие виды души различает Аристотель? – В каком отношении к телу человека находится разумная душа? – Изложите учение Декарта о душе. – Изложите учение Лейбница о монадах. – Что представляет собой, по Лейбницу, душа? – Изложите взгляды Гербарта. – Изложите современное спиритуалистическое учение о душе. – В каком отношении находятся, согласно этому учению, духовные состояния к душе? – Каким образом он доказывает существование особой духовной субстанции? – Что такое тождество сознания? – Что такое единство сознания? – Какие возражения против духовной субстанции приводил Юм? – Что представляет, по Юму, наше сознание, наше «я»? – Что такое раздвоение личности? – На чем основываются современные сторонники тождества личности? – Почему нельзя сравнивать единство сознания с единством организма? – Рассмотрите сравнение Эббингауса? – Чем отличаются друг от друга учение о субстанциальности и учение об актуальности души? – Каким образом возражает Вундт против применения понятия субстанции к духовным явлениям? – Какие возражения приводит Паульсен против духовной

субстанции? – Почему при объяснении духовных явлений мы не можем обойтись без признания духовной субстанции? – Как следует понимать субстанцию? – Существует ли что-нибудь постоянное в смене духовных явлений?

Отдел III. Космологическая проблема

Глава XII. О причинности и целесообразности (обзор теорий)

В чем заключается космологическая проблема и в каком отношении находится она к проблеме онтологической? – Какие ответы можно дать на вопрос: Что связывает отдельные части мира в одно целое? – Изложите, в чем заключается сущность механического и в чем сущность телеологического объяснения природы. – Изложите учение Демокрита. – Что называет Аристотель случайностью? – Как объяснял порядок мироздания Анаксагор? – Изложите взгляды Платона на целесообразность мира? – Что называет Аристотель целевой причиной? В чем целевая причина отличается от действующей? – Какое отношение существует, по Аристотелю, между идеей целевого и идеей частей? – В чем определяется развитие вселенной, по Аристотелю? – Какие причины должна исследовать, по мнению Бэкона, наука? – Какими началами при объяснении явления природы можно пользоваться, по мнению Декарта? – Как относился к телеологии Спиноза? – Каким образом пытался Лейбниц примерить телеологический взгляд на природу с механическим? – Какое отношение существует, по Лейбницу, между душой и телом? – Каким образом должны быть объясняемы телесные процессы живого существа? – Чем объясняется гармоническое устройство вселенной и деятельности отдельных монад? – Каким должно быть, по мнению Канта, естествознание? – Как относится Кант к применению понятия «цель» в естествознании? – В каких случаях Кант признаёт законность телеологического объяснения? – Приведите пример, что называет Кант целесообразностью? – Каким потребностям ума отвечает телеологическое рассмотрение природы? – В каком смысле можно утверждать, что человек является конечной целью природы? – Чем является для Канта понятие целесообразности природы? – Может ли быть доказана целесообразность природы? – Какие два вопроса следует различать в вопросе о целесообразности? – Какие основания для теологического рассмотрения природы?

Глава XIII. О причинности и целесообразности (критика теорий)

Какие возражения против учения, видящего в действиях природы разумную целесообразность, приводят Паульсен, Ланге, Дарвин? – Как объясняют целесообразное устройство организмов сторонники телеологического миросозерцания? – Почему мы не можем удовлетвориться механическим объяснением целесообразного устройства вселенной? – Как можно понимать возникновение целесообразности? – Что такое трансцендентальная и что такое имманентная целесообразность? – В каком логическом отношении находится точка зрения причинности к точке зрения целесообразности? – В каких случаях телеологическое рассмотрение является необходимым? – Изложите основные положения витализма. – Что такое неовитализм и в каком отношении находится это учение к механическому и виталистическому толкованию жизненных явлений? – В каком отношении теория Дарвина является подтверждением правильности телеологического толкования? – Что такое имманентная целесообразность? – Что называет Паульсен целеустремительностью? – Какие основания имеются для телеологического понимания мира в целом? Как следует понимать положение, по которому мир является воплощением мысли? – Какое различие существует между антропоморфическим теизмом и пантеизмом? – Как объясняют Лотце и Паульсен единство мира?

Отдел IV. Основные типы философских построений

Глава XIV. Позитивизм (О. Конт)

Что такое позитивизм? – Какую цель должна преследовать, по мнению Конта, философия? – Какие три стадии проходит человеческое познание в своем развитии? – Изложите основные черты каждой из этих стадий? – От чего зависит умственная монархия современного общества? – В чем заключается цель Контовской классификации наук? – Какие признаки кладёт Конт в основу своей классификации? – В каком порядке изложены науки у Конта? – В каком порядке следует изучать науки? – Почему следует сначала изучать точные науки? – На какие две части делит Конт социологию? – Какое различие существует между первым и вторым периодом философской деятельности Конта? – Что должно быть, по мнению Конта, предметом религии? – Что кладёт Конт в основу своей моральной теории? – В чем заключаются заслуги Конта перед философией и наукой? – В чем заключается главный недостаток системы Конта?

Глава XV. Агностицизм (Г. Спенсер)

Какое отношение существует, по мнению Спенсера, между философией и религией? – В чем оно сходится? – Как относится Спенсер к учениям о происхождении мира? – Как смотрит Спенсер на вопрос о первой причине мира? – Как доказывает Спенсер непостижимость основных понятий (пространства, времени, материи, души)? – Что, по Спенсеру, лежит в основе мира? – Как доказывает Спенсер непознаваемость абсолюта? – Как Спенсер доказывает существование абсолю-

та? – На чем основывается религия? – Что составляет предмет философии и науки? – Как определяет Спенсер философию? – На какие две части делится предмет философии? – Какому закону подчиняются, по мнению Спенсера, все явления мировой жизни? – В каком отношении к развитию стоит интеграция? – Приведите определение эволюции у Спенсера. – Почему Спенсера нельзя считать позитивистом в собственном смысле слова? – Почему спенсер называется агностиком? – К какому типу метафизических построений следует отнести систему Спенсера?

Глава XVI. Неокантианство (А. Ланге)

К каким выводам пришел Кант относительно возможности метафизики? – Как смотрит Риль на задачу философии? – Каким образом приводит Ланге учение Канта в связь с современными физиологическими учениями? – Что представляет собой, по мнению Ланге, «вещь в себе»? – Какие положительные стороны видит Ланге в материализме? – В каком смысле Ланге признаёт материализм? – Как опровергает Ланге то утверждение материализма, согласно которому всё существующее состоит из материальных атомов? – Почему Ланге считает материализм незаконченным мировоззрением? – На какой путь при построении «системы мира» указывает Ланге? – Что называет Ланге творческим синтезом? – Какое отношение устанавливает Ланге между теоретическим познанием и эстетическим построением? – Что такое метафизика, по мнению Ланге? – Какое значение имеют идеалы? – Изложите взгляды Ланге на пессимизм и оптимизм. – Как обосновывает Ланге этику? – Какое значение имеет, по мнению Ланге, религия? – Что составляет основу всякой религии? – Какое значение имеют религиозные догмы? – Какое значение имеет философия Ланге в истории современной мысли?

Глава XVII. Метафизика (Эд. Гартман)

Как относится Гартман при построении своей философии к научным данным? – Почему Гартман не считал возможным признать разум основным принципом мировой жизни? – Почему он не мог признать таким признаком волю? – Что лежит, по Гартману, в основе мира? – Что представляет собой, по Гартману, наш субъективный мир? – Что представляет собой атом? – В чем заключается общая черта всех явлений мировой жизни? – Как объясняет Гартман инстинктивные действия животных? – Как объясняет Гартман целесообразность процессов, совершающихся в организме? – Какой характер носит, по Гартману, творчество мыслителя? – Какое творчество художника? – Что обнаруживается в чувстве любви? – Как созидается язык? – Чем обуславливает истории народов? – Как понять, что все процессы. происходящие в мире, имеют своей причиной бессознательное? – Как объясняет Гартман творение мира? – Как объясняет Гартман причину несовершенства мира? – Почему Гартман думает, что нужно отдать предпочтение небытию перед бытием? – Каким образом можно привести мир в состояние небытия? – Какие стадии пережило человечество в своём стремлении к счастью? – Ка-

ким образом может быть достигнуто уничтожение воли к жизни? – В каком смысле можно считать Гартмана пессимистом? – Какие три стадии проходит, по мнению Гартмана, абсолют? – Каким образом может быть достигнута третья стадия?

Глава XVIII. Индуктивная метафизика (В. Вундт)

На что должна опираться, по мнению Вундта, научная философия при построении «системы мира»? – В чем заключается, по мнению Вундта, задача философии? – Что лежит, по Вундту, в основе мира? – Какое различие существует между Вундтом и Шопенгауэром? – С каких двух сторон представляется нам реальная действительность? – В каком отношении к духовной жизни стоит материальный атом? – Какие затруднения устраняются при условии признания, что атомы обладают психической жизнью? – Что представляет собой человеческое сознание? – Что представляют собой конечные элементы сознания? – В чем видит Вундт сущность души? – Почему Вундт относится отрицательно к признанию духовной субстанции? – По какому типу следует мыслить психические процессы? – Что составляет сущность нашей духовной жизни? – Что такое мир, по мнению Вундта? – Как следует понять утверждение Вундта, что природа есть самораскрытие духа? – Какой характер носит, по мнению Вундта, развитие природы? – Какое различие устанавливает Вундт между отдельными волевыми единицами? – Как смотрит Вундт на коллективную душу? – Как доказывает он реальность коллективной души? – В чем видит Вундт цель жизни? – Что является, по мнению Вундта, благом? – В чем заключается нравственная жизнь? – Какое значение имеет создание высших духовных благ для мировой жизни? – Какую основу мира считает необходимым допустить Вундт? – К какому типу следует отнести учение Вундта об отношении Бога к миру? – Как следует смотреть на реальность идеи Бога? – Как относится Вундт к идее бессмертия? – Какое место должны занять в нашем миросозерцании идеи Бога и бессмертия? – В чем заключается заслуга Вундта перед философией?

Отдел V. Этика

Глава XIX. Задача этики

Какие вопросы рассматривает практическая этика? – В чем заключается задача теоретической этики? – Что такое высшее благо? – Что такое критерий нравственной деятельности? – Что следует понимать под выражением: санкция моральных принципов? – Что такое этический скептицизм (аморализм) и кто его главные представители? – Почему этический скептицизм не прав? – В чем заключается сущность этики как науки? – Какое различие существует между науками объяснительными и науками нормативными? – Каким образом создаются этические идеалы? – Какие два метода существуют в науке? – Каким методом пользуется

этика? – В каком отношении стоит моральная философия к инстинктивной этической деятельности? – Какой путь ведёт, по мнению Вундта, к построению моральной системы? – Какие возражения могут быть сделаны против эмпирической этики? – Какое практическое значение имеет научная этика? – Почему нельзя заменить этические нормы юридическими? – Как должны быть обоснованы социальные идеалы? – В чем заключается метафизическое обоснование этики? – Как обосновывает этику Гартман? – Как обосновывает этику Гюйо?

Глава XX. Утилитаризм

Что такое утилитаризм? – Изложите взгляды Аристиппа, Анникерида, Эпикура. – Какой принцип кладёт Бентам в основание своей моральной системы? – Что должны мы принимать во внимание при оценке наших действий? – Что понимает Бентам под принципом полезности? – Каким образом считает возможным Бентам измерять удовольствие и страдание? – Какие семь признаков удовольствия и страдания устанавливает Бентам? – Как объясняет Бентам действия в интересах других? – Как смотрит Бентам на самопожертвование? – Как определяет утилитаризм Милль? – Изложите взгляды Милля на самопожертвование. – Какой критерий утилитарной морали устанавливает Милль? – Как объясняет Милль тот факт, что добродетель может быть желаема совершенно бескорыстно? – Как объясняет Милль возможность перехода от личного к общему? – В чем Милль расходится и в чем он согласен с Бентамом?

Глава XXI. Критика утилитаризма

Почему нельзя согласиться с Бентамом, что удовольствие и страдание могут быть более или менее точно рассчитаны? – Можно ли утверждать, что, выбирая между тем или другим действием, мы измеряем удовольствие и страдание? – Почему нельзя вычислять количество удовольствий? – Почему нельзя утверждать, будто правильное распределение количества удовольствий возможно на основании простого вычисления? – Положите тот аргумент, к общему несчастью и стремлению к личному счастью? – Имеют ли право утилитаристы доказывать абсолютную ценность счастья тем, что люди фактически так оценивают его? – Что ставят живые существа целью своей деятельности? – Что составляет характерную черту волевого действия? – Что называется мотивом? – Какие моменты различаются в волевом действии? – Почему неправильно положение утилитаристов, что целью всякого действия является удовольствие? – Приведите примеры. – В каком отношении находятся чувства людей к удовлетворению их влечений? – Какая связь существует между представлением действия, которое должно совершиться, и представлением удовольствия? – Почему нельзя утверждать, что принцип утилитаризма всегда принимается нами в жизни? – Руководствуемся ли мы оценкой действий количеством удовольствий, которых они принимают, или чем-нибудь другим? – Какую роль играют страдания в нашей душевной жизни?

Глава XXII. Эволюционная этика

Какую роль отводит Г. Спенсер в своей системе этики? – В чем видит Г. Спенсер отличие своей этики от этики утилитаристов? – Что составляет предмет моральной философии Спенсера? – В чем заключается задача моралиста? – Как определяет Спенсер жизнь? – Что называет Спенсер поведением? – Какое поведение называет Спенсер хорошим, какое дурным? – Какие признаки даёт Спенсер для определения степени развития организма? – Какое различие существует между психической деятельностью первобытного человека и человека культурного? – Что называет Спенсер суммой? – В чем заключается объективный критерий для определения лучшей жизни? – Какое различие существует между физической жизнью и моральной? – Когда, по мнению Спенсера, осуществляется высшая нравственность? – На какие три группы делит Спенсер наши чувства? – Какие условия способствуют развитию культурным состоянием общества и степенью развития эгоистических и альтруистических чувств? – В чем заключаются заслуги Спенсера в этике? – Почему нельзя признать основательным ни чистый эгоизм, ни чистый альтруизм?

Глава XXIII. Мораль долга (Кант)

Какое отношение устанавливает Кант между познанием и волей? – Проанализируйте понятие причинности и выясните содержание понятий: всеобщность и необходимость. – Каким образом создается, по Канту, закономерность в области волевой деятельности? – Какой характер должен носить, по мнению Канта, критерий нравственности? – Как формулирует Кант свой закон? – Как он его называет? – Что такое гипотетический императив и в чём он отличается от категорического? – Каково происхождение категорического императива? – В чем заключается, по Канту, конечная цель нашей жизни? – Что такое добрая воля? – В каком случае поступок может считаться истинно нравственным? – Что называет Кант уважением к нравственному закону? – Чему подчиняется воля, действующая нравственно? – Что называет Кант причинностью из свободы? – Как принимает Кант свободу воли с законом причинности? – Что понимает Кант под выражением человек-ноумен и человек-феномен? – Какие два характера предполагает Кант в человеке и в каком отношении находится они, по его мнению, друг к другу? – Почему наличность нравственного закона возвышает человека? – Какое различие устанавливает Кант между вещами и лицами? – Что значит, что человеческая личность есть абсолютная самоцель? – Каким образом расширил Кант свою формулу нравственно закона? – Как доказывает Кант равенство всех разумных существ? – В чем отличия Кантовского доказательства свободы воли от прежних доказательств? – На что опирается Кантовское признание свободы воли? – Что называет Кант высшим благом и блаженством? – Как выводит Кант постулат бессмертия? – Как доказывает Кант существование Бога? – Почему нельзя сказать, что между признанием сверхчувственного мира у Канта и утверждением невоз-

можности его теоретического познания есть противоречие? – В чем заключается главная заслуга Кантовской этики перед современной философией? – Резюмируйте, каким образом Кант примиряет веру со знанием? – В каком отношении находится Кант к интеллектуализму XVIII века?

Глава XXIV. Идеалистическая этика (энергизм, эволюционный универсализм)

В чем заключается основная черта идеалистической этики? – Как смотрит на целесообразность Паульсен? – Что такое телеологический энергетизм? – В чем заключается задача человеческой жизни, по мнению Паульсена? – Как решает этот вопрос Аристотель? – В чем видели задачу стоики? – К чему должен стремиться, по мнению Паульсена, человек в своей личной, индивидуальной жизни? – К чему в жизни социальной? – Какое значение имеют социальные добродетели? – Какое различие существует между взглядами Паульсена и взглядами утилитаристов? – На чем основывается историческая ценность индивидуума? – В каком отношении состоит народ к человечеству, а это последнее к мировой жизни? – Каким образом должна быть обоснована, по мнения Паульсена, этика? – Как называет Вундт свою этическую систему? – В каком отношении находится у Вундта система этики к его метафизике? – Что считает Вундт целью жизни? – В чем заключается, по Вундту, нравственная жизнь? – В каком отношении к благу находится удовольствие? – Какое значение имеет, по мнению Вундта, волеобщение человечества? – Каким образом превращается, у Вундта, этическая проблема в религиозную? – Как обосновывает Вундт неуничтожимость последних этических целей? – Изложите основные положения эстетического априоризма и этического эмпиризма? – В каком отношении к этим учениям находится учение Вундта? – Почему Вундт считает веру необходимым элементом философии? – Какие условия должны быть соблюдены, чтобы возможно было найти основание этики? – Какое различие существует между коллективизмом и индивидуализмом? – В каком отношении к государству должен стоять индивидуум, по учению Платона? Изложите основные положения учений Штирнера и Ницше.

Глава XXV. О ценности жизни
(изложение пессимистических теорий)

Какие существуют виды пессимизма? – В чем заключается основное положение философского пессимизма? – Каким образом Шопенгауэр доказывает ту мысль, что сущность воли такова, что она необходимо порождает страдания? – Какое отношение устанавливает Шопенгауэр между умственным развитием и страданием? – Какой характер имеют, по мнению пессимистов, страдания? – Как объяснил существование зла и страдания Лейбниц? – В каком количественном отношении находится удовольствие к страданию? – Изложите попытки Шопенгауэра апостериорным путём доказать преобладание в мире зла. – Какое средство избавиться от страданий предлагает Шопенгауэр? – Изложите основные положения метафизики Гартмана. – Почему Гартман считает веру в возможность счастья иллюзией? – Изложите аргументы Гартмана в пользу преобладания в мире зла над добром. – Как смотрит Гартман на нравственный прогресс человечества?

Глава XXVI. О ценности жизни (критика пессимизма)

Какие виды воли различает современная психология? – Опишите каждый из этих видов. – Рассмотрите, в каком отношении каждый из них находится к чувствам удовольствия и страдания. – В чем заключается основная ошибка Шопенгауэра? – Что можно возразить на утверждение пессимистов, что удовольствие носит отрицательный характер? – Приведите примеры, опровергающие то положение, что удовольствию всегда предшествует страдание? – Почему неправы пессимисты, утверждающие, что страдания никогда не могут уравновеситься удовольствиями? – Почему количественное страдание удовольствий и страданий не возможно? – Почему нельзя считать научно обоснованным утверждение пессимистов о физическом выражении человечества? – Можно ли согласиться с тем, что с развитием культуры падает и нравственность? – Можно ли согласиться с тем, что чем выше духовное развитие, тем больше связанное с ним страдание?

Глава XXVII. О свободе воли (обзор теорий)

В чем неудовлетворительность обычной постановки вопроса о свободе воли? – Чем определяются человеческие действия по представлению древних греков? – Ответственны ли люди за свои действия? – Как относится к этому вопросу Аристотель? – Как решал его Эпикур? – Как смотрел он на роль случая в мире? – В каком смысле человек может действовать свободно, по мнению Эпикура? – Изложите взгляды стоиков на свободу воли. – Изложите взгляды Александра Афродизийского. – Как решал Блаженный Августин проблему происхождения греха и как смотрел он на свободу воли? – Как согласовал Августин свободу воли с Божеским

предвидением? – Как смотрел на свободу воли Лютер? – Каким образом пытались философы доказать беспричинность воли? – Каким образом доказывает свободу воли Рид? – В чем заключается сущность психического доказательства свободы воли? – В чем заключается метафизическое или психологическое доказательство свободы воли? – Каким образом пытались доказать свободу воли некоторые французские математики? – В чем заключается моральное доказательство свободы воли? – Изложите взгляды Канта на свободу воли. – Почему психологическое доказательство свободы воли несостоятельно? – Какие возражения приводит Лейбниц против свободы безразличия? – Может ли воля действовать независимо от мотивов? – Может ли воля действовать на тело, нарушая закон причинности? – Чему учит так называемая моральная статистика?

Глава XXVIII. О свободе воли (критика теорий)

Почему данные моральной статистики недостаточно для решения вопроса о свободе воли? – Что такое личный фактор? – Какое различие существует между физической, причинной, психической? – Что можно привести против того положения, что воля может действовать безразлично? – Может ли быть защищаема свобода воли с точки зрения моральной? – Почему нельзя противополагать понятия свободы и необходимости друг другу? – Какая зависимость существует между человеческими действиями, характером человека и внешними причинами? – Какая связь существует между понятиями нравственной свободы и ответственности? – Какие возражения приводит Милль против того мнения, согласно которому теория необходимости приводит к фатализму? – Что называет Милль чувством нравственной свободы? – В каком смысле признает Милль свободу воли? – Почему признание этической свободы необходимо связано с признаем причинности человеческих действий? – В каком отношении находится сознание нашего «я» к сознанию свободы? – Почему животные невменяемы? – Как определяет свободу воли Паульсен? – Какой человек может быть признан вполне свободным?

Отдел VI. Философия и религия

Глава XXIX. Понятие о Боге

Изложите онтологическое доказательство бытия Бога. – Каким образом Кант доказывал несостоятельность этого аргумента? – Какое логическое отношение существует между предметом реальным и мыслимым? – В чем заключается космологическое доказательство бытия Бога? – Какие возражения против этого доказательства проводил Кант? – Изложите физико-телеологическое доказательство бытия Бога. – Как относился к этому доказательству Кант? – В чем заключается сущность морального аргумента в пользу бытия Бога? – Как обосновывал Кант необходимость постулировать бытие Бога? – Какое отношение между Богом и нравственным порядком существования, по мнению Фихте? – Какие существуют

три точки зрения на отношение Бога к миру? – Изложите учение Спинозы. – Что такое субстанция, атрибут, модус? – Какое отношение существует между ними? – Что понимает Спиноза под термином causa sui? – В каком отношении находится, по учению Спинозы, Бог к природе? – Изложите взгляды Шеллинга. – Изложите взгляды Гегеля. – Что представляет собой абсолют по учению Гегеля? – Какие три стадии переживает абсолютный дух в своём развитии? – Каким образом осуществляется, по учению Гегеля, божественное самосознание? – Какой характер носит учение Паульсена? – Какой характер имеет система Вундта? – Какое различие существует между пантеизмом и теизмом? – Какое различие видит Паульсен между религиозным и философским постижением мира? – Какие существуют теоретические основания для допущения личности Бога? – Изложите основные положения деизма? – Как объяснял Декарт происхождение идеи Бога? – Как объясняет познание Бога теория так называемого мистического восприятия? – Изложите взгляды Вл. Соловьёва на происхождение идеи Бога. – Как определяет идею Бога Шлейермахер?

Глава XXX. Знание и вера

Как можно представлять себе отношение между верой и знанием? – Как смотрит Кант на отношение между верой и знанием? – Как решают этот вопрос Вундт и Паульсен? – Как смотрят на отношение между верой и знанием Джеймс, Зигварт, Виндельбанд, Риккерт? – Каким образом пытаются примерить веру и знание современные русские богословы?

СОДЕРЖАНИЕ

Научное издание

Серия «Антология украинской мысли»
Основана в 2007 г.

Челпанов Георгий Иванович

Сочинения
в четырех томах
Т. 1

Введение в философию.

Технический редактор Е. В. Буданова
Художественный редактор А. Ю. Паламарчук
Компьютерная верстка
Корректор М. И. Кащенко

Подписано в печать 01.02.2014. Формат 60х84/16.
Бумага офсетная. Печать ризографическая.
Усл. печ. лист. 19,30. Тираж 100 экз. Заказ № 1813.

Издательство Национального педагогического университета им. М. Драгованова
Издательство Мелитопольского государственного педагогического университета
имени Богдана Хмельницкого
Адрес: 72312, г. Мелитополь, ул. Ленина, 20
Тел. (0619) 44 04 64
Свидетельство о внесении субъекта издательского дела в Государственный реестр
издателей, производителей и распространителей издательской продукции
от 16.05.2012 р. серия ДК № 4324

Напечатано ФЛ-П Однорог Т.В.
72313, г. Мелитополь, ул. Героев Сталинграда, 3а
Тел. (067) 61 20 700
Свидетельство о внесении субъекта издательского дела в Государственный реестр
издателей, производителей и распространителей издательской продукции от
29.01.2013 г.. серия ДК № 4477

Антология украинской мысли

Серия, предложенная читателю, включает в себя философские сочинения украинских мыслителей. За время существования самостоятельного украинского государства в обществе еще только пробуждается интерес к отечественной философии, и серия «Антология украинской мысли» будет способствовать его укреплению.

В рамках серии планируется издать наиболее интересные и оригинальные сочинения выдающихся представителей украинской философской мысли, начиная со времени ее становления, и завершая современностью. Особое внимание будет, несомненно, уделяться последним трем столетиям.

Планируется издать труды представителей романтизма и Просвещения, а именно, Я. Козельского, П. Лодия, Й. Шада и др.

Несомненно, будут издаваться наиболее значимые сочинения профессоров Киевской религиозной школы, таких как П. Авсенев, С. Гогоцкий, И. Михневич, В. Карпов, П. Кудрявцев, Ор. Новицкий, И. Скворцов и др.

Кроме того, в рамках серии выйдут сочинения представителей университетской философии конца XIX – начала XX вв., соответственно, В. Зеньковского, А. Козлова, Г. Челпанова и др.

Серия «Антология украинской мысли» предлагает:

В серии вышли:

А.Н. Гиляров. Философия в ее существе, значении и истории.
А.А. Козлов. Свое слово.
Л.Н. Сиднев. Диалог через века.
П.П. Кудрявцев. Абсолютизм или релятивизм?
П.И. Линицкий. Основные вопросы философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту.

Готовятся к изданию:

Н.Я. Грот. Сочинения.
С.С. Гогоцкий. Философский лексикон.
О.М. Новицкий. Сочинения.
И.Г. Михневич. Сочинения.